


SE TAIRE ET FAIRE

ESSAI
SUR
LA NATURE
ET
LA DESTINATION
De l'Ame Humaine,

Par Mr. A. COLLINS,

Traduit de l'Anglois,

ſur la derniere Edition

revue & corrigée par l'Auteur.



A LONDRES
MDCCLXIX.

PREFACE
DE
L'EDITEUR.

CET Essai sur la nature & la Destination de l'ame humaine est regardé en Angleterre comme un des plus excellens morceaux de Métaphysique qui ayent paru en aucune Langue, & il contient certainement ce qu'on peut dire de plus sensé sur un sujet aussi délicat & aussi abstrait. Il renferme quatre Pieces de Mr. Collins, qui se sont succédées les unes aux autres dans l'espace d'un an. Le Lecteur ne sera pas fâché d'apprendre à quelle occasion elles furent composées.

En 1672 *Mr. H. Dodwell publia une* Lettre sur la maniere d'étudier la Théologie, *où il prétendoit que l'ame n'étoit rendue immortelle que par un Esprit d'immortalité que Dieu y joignoit à l'égard de ceux qui étoient dans son alliance. Plus de tren-*

te ans après en 1704, *il développa ſa penſée dans un* Diſcours ſur l'obligation de ſe marier avec des perſonnes de ſa Religion. *Ce diſcours devenu public occaſionna deux Lettres qu'un Auteur inconnu à Mr. Dodwell écrivit à un de ſes amis. Cet Anonyme, prenant mal la penſée de Mr. Dodwell, ſuppoſoit que celui-ci ſoutenoit que l'ame de tous ceux qui n'étoient pas dans l'alliance, étoit actuellement mortelle. Cette mépriſe donna lieu à un nouvel Ouvrage de notre ſavant Théologien, qui parut en* 1706 *ſous ce titre:* Diſcours Epiſtolaire où l'on prouve par l'Ecriture & par les premiers Peres, que l'ame eſt un principe naturellement mortel; mais qu'il eſt actuellement rendu immortel par la volonté de Dieu pour le punir ou le récompenſer: immortalité qui lui eſt communiquée en vertu de ſon union avec l'Eſprit Divin qu'il reçoit dans le Baptême; & où l'on fait voir que perſonne, depuis les Apôtres, n'a le pouvoir de

donner ce Divin Esprit immortalisant, excepté les Evêques.

Cet Ouvrage fit beaucoup de bruit: en effet c'étoit établir l'immortalité de l'ame sur un fondement bien ruineux, que de la faire dépendre du pouvoir spirituel des Evêques. On écrivit beaucoup contre le Discours de Mr. Dodwell. Les Esprits-forts triomphe-rent de voir un Ecclésiastique réduit à soute-nir que l'ame est un principe naturellement mortel, qui a besoin d'être uni à l'Esprit Divin pour participer à l'immortalité. Par-mi le grand nombre des Théologiens qui ré-futerent ce sentiment, Mr. Samuel Clarke se signala: quoiqu'il ne fût encore que Maî-tre ès Arts, il s'étoit déja fait un nom, & ceux qui connoissent ses Ouvrages, peuvent juger combien la prévention a de part à la réputation des Auteurs. Quoi qu'il en soit, il publia une petite brochure sous ce titre: Lettre à Mr. Dodwell où l'on réfute en détail tous les argumens qu'il a proposés dans son Discours Epistolaire contre

l'Immortalité de l'ame, & où l'on expose fidélement le sentiment des Peres sur cette matiere. *Cette Lettre tomba entre les mains de Mr. Collins qui fut surtout choqué du ton décisif qu'y prenoit le Maître ès Arts. Car Mr. Clarke prétendoit donner une Démonstration rigoureuse de l'Immatérialité & de l'Immortalité naturelle de l'ame. Pour tempérer cette extrême confiance, Mr. Collins composa une* Lettre *fort courte adressée* à Mr. Dodwell avec quelques Remarques sur cette prétendue Démonstration *dont il fit voir le défaut. L'argument de Mr. Clarke bien apprécié se trouva n'être qu'un paralogisme. Cependant comme on défend tout, Mr. Clarke répondit aux Remarques de Mr. Collins: celui-ci en justifia la justesse. Le Théologien répliqua : Collins fit voir la foiblesse de ses répliques. Il est sûr que Mr. Clarke varia plus d'une fois dans ses principes: tantôt il rétracta ce qu'il avoit avancé: tantôt il nia des conséquences légitimes; souvent il se*

contredit, il affecta même d'embrouiller la matiere, & de distraire l'attention du Lecteur par des questions étrangeres. Aussi eut-il la derniere parole, parce que c'est toujours celui qui a raison qui se tait le premier. Mr. Collins répondit aux trois premieres Défenses de Mr. Clarke; mais ne pouvant attribuer qu'à un opiniâtreté invincible, la résistance du Théologien, il prit le parti du silence.

Ainsi se termina cette dispute qui dura un an entier & qui eut le sort de toutes les querelles de ce genre, c'est-à-dire de confirmer chacun dans son opinion. Les Théologiens donnerent gain de cause à leur confrere. Collins eut les Philosophes & la Raison pour lui. Sa Lettre à Mr. Dodwell & ses Répliques aux trois premieres Défenses de Mr. Clarke forment un Traité complet de la Nature & de la Destination de l'ame, que nous ne donnons néanmoins au Public que comme un Essai, voulant imiter la modestie de l'Auteur. Ces Pieces

n'avoient point encore été traduites en François, oubli qui ne peut être attribué qu'au foible état de la Philosophie en France lors de leur publication. Aujourd'hui que sa vive lumiere éclate d'un pole à l'autre, on ne sauroit trop répandre les Livres de cette espece. C'est ce qui nous a portés à traduire celui-ci. Collins a composé plusieurs autres Ouvrages philosophiques & intéressans, outre son Discours sur la Liberté de penser. Nous nous proposons de les traduire & de les publier successivement, persuadés que c'est rendre un service important à la Philosophie & à la Raison.

LET-

LETTRE
A Mr. DODWELL,

Contenant quelques Remarques ſur une prétendue Démonſtration de l'Immatérialité & de l'Immortalité naturelle de l'Ame, propoſée par Mr. Clarke dans ſa Réponſe au Diſcours Epiſtolaire de Mr. Dodwell, ſur la nature de l'ame.

MONSIEUR,

RIEN n'eſt plus déraiſonnable que de s'imaginer qu'il ſoit dangereux d'accorder aux hommes la liberté d'examiner les fondemens des opinions reçues : rien n'eſt plus déraiſonnable que de ſoupçonner les bonnes intentions de ceux qui uſent de cette liberté. Juſqu'à ce que les hommes ayent un meilleur guide que la Raiſon, il eſt de leur devoir de ſuivre cette lumiere par-tout où elle les conduit. Si l'on met des entraves à la liberté de penſer, de parler & d'écrire, ſi l'on défend aux hommes le libre uſage de leur Raiſon, comment un Japonois pourra-t-il ſe convertir au Chris-

tianiſme ? Comment un Eſpagnol pourra-t-il embraſſer le Proteſtantiſme ? Nous avons tous la faculté de raiſonner ; mais quel progrès pouvons-nous faire dans quelque ſcience que ce ſoit, ſans l'exercice de cette excellente faculté ?

Ce qui prouve encore davantage combien il eſt injuſte de ſoupçonner la droiture de ceux qui ne veulent pas croire ſans examen, c'eſt que cet examen-là même eſt une marque de candeur & de ſincérité : car on court beaucoup plus de riſque de ſe tromper en admettant aveuglément les opinions reçues, qu'en les faiſant paſſer par l'épreuve du raiſonnement. Il eſt ſûr que c'eſt une diſpoſition d'eſprit plus favorable à la vérité que la diſpoſition contraire. La Raiſon étant la même chez tous les hommes, l'uſage de cette faculté commune nous conduira plus ſurement au vrai, qu'une condeſcendance aveugle pour quelqu'une de ces Doctrines contradictoires entre elles qui rendent l'homme ou impie ou orthodoxe, ſelon qu'il change de climat.

Mais puiſqu'il y a des gens fourbes & impérieux, toujours prêts à décourager & à préſenter ceux qui cherchent ſincérement la vérité, ſurtout lorſque ceux-ci donnent quelque priſe à la malignité, ſoit

par la nature de leur état ſuppoſé en contradiction avec leurs ſentimens, ſoit par leurs vertus mêmes dont on falſifie le principe; je vous fais publiquement mes remerciemens pour l'excellent Diſcours où vous avez donné un ſi bel exemple de la liberté de penſer, en attaquant généreuſement l'Immortalité naturelle de l'ame. Votre piété envers Dieu, votre charité envers les pauvres, votre patience au milieu des perſécutions occaſionnées par votre attachement inébranlable à vos principes qui furent autrefois ceux de l'Egliſe Anglicane, ſont trop bien établis dans le monde par les ſuffrages de ceux mêmes qui cherchent aujourd'hui à vous mettre auſſi mal dans l'eſprit des autres que vous êtiez bien ci-devant dans le leur, pour ne pas donner quelque crédit à ceux qui ſuivent courageuſement vos traces, ou du moins pour ne pas repouſſer les traits de la ſatyre & de l'invective. Vous avez donné au monde un bel exemple de l'accord du zêle religieux avec la liberté de penſer. Vous avez plus fait : vous avez montré que votre zêle pour la Religion avoit occaſionné la liberté que vous avez priſe.

Sous vos auſpices, & pour ainſi dire à l'ombre de votre autorité, je vais ex-

poſer librement ma penſée ſur le grand ſujet de l'Immortalité naturelle de l'âme, m'attachant à mettre dans cette diſcuſſion importante & délicate autant de préciſion que de clarté, & ſurtout à entrer dans l'eſprit qui caractériſe votre Diſcours ſur certe matiere. Car, quoique je ne prétende pas prouver par la Raiſon que l'ame ſoit naturellement mortelle, cependant ſi je puis faire voir que le plus fort argument allégué en faveur de ſon Immortalité naturelle n'eſt rien moins que concluant, ceux qui ſe fondent entiérement ſur cet argument n'auront plus aucun prétexte pour ſe refuſer à l'évidence des preuves que vous avez tirées de l'Ecriture & des premiers Peres pour montrer que l'ame eſt un principe naturellement mortel.

Le principal argument en faveur de l'Immortalité naturelle de l'ame eſt fondé ſur la ſuppoſition de ſon immatérialité. C'eſt pourquoi l'on a fait les plus grands efforts pour prouver que l'ame étoit une ſubſtance immatérielle. Parmi ceux qui ſe ſont diſtingués dans cette carriere, le célebre & ſavant Dr. Samuel Clarke tient ſans contredit le premier rang. Il a répondu à votre Diſcours, & dans ſa Réponſe il s'eſt propoſé de

démontrer qu'il étoit impossible que l'ame fût matérielle. Ses raisonnemens subtils & adroits méritent un examen impartial.

Je suppose que le Dr. Clarke entend par l'ame un principe pensant, ou, comme il s'exprime lui-même, un principe qui a un sentiment intérieur individuel, une conscience.

En disant que l'ame ne peut pas être matérielle, il entend sans doute que la substance qui a de la solidité ne peut pas avoir la faculté de penser, ou que la même substance ne peut pas être en même temps solide & pensante.

Pour démontrer cette impossibilité, il falloit d'abord commencer par expliquer le vrai sens du mot *substance*, & puis faire voir en quoi consiste l'*identité* de la même substance. Mais on a jugé à propos d'omettre ces préliminaires, quelque nécessaires qu'ils fussent. Le Dr. Clarke ayant rapporté les divers argumens qui, dit-il, ont été employés par les hommes les plus savans & les plus célebres dans tous les âges pour prouver que la matiere ne peut pas être élevée à la faculté de penser, il ajoute. „ La „ même chose peut se démontrer par la „ simple considération du sentiment in-

„ térieur que l'ame a d'elle-même. Car, „ la matiere étant une ſubſtance diviſi- „ ble, compoſée de parties qui peuvent „ toujours être ſéparées les unes des au- „ tres, ou qui même ſont actuellement „ ſéparées & diſtinctes, il eſt évident „ qu'un ſyſtême de matiere quelconque, „ dans quelque compoſition ou diviſion „ que ce ſoit, ne peut être une ſubſtan- „ ce individuelle ayant le ſentiment in- „ térieur de ſon individualité. Elle ne „ pourroit avoir ce ſentiment intérieur à „ moins qu'il ne lui fût eſſentiel; & s'il „ lui étoit eſſentiel, chaque particule de „ matiere ſeroit le réſultat d'une multi- „ tude innombrable de ſentimens inté- „ rieurs ſéparés & diſtincts. Suppoſons „ deux ou trois cens parties de matiere „ éloignées les unes des autres d'un mil- „ le, ou de toute autre diſtance quel- „ conque: eſt-il poſſible que ces parties „ ainſi ſéparées forment une ſubſtance „ individuelle qui ait le ſentiment inté- „ rieur de ſon individualité? Rappro- „ chons ces parties, juſqu'à ſe toucher, „ de ſorte qu'elles ſoient réunies en un „ ſyſtême ou corps: donnons-leur en- „ core du mouvement; en ſeront-elles „ moins réellement diſtinctes dans cet „ état d'aggrégation & d'agitation, que

„ lorſqu'elles étoient plus éloignées les
„ unes des autres? Comment donc leur
„ réunion, ou leur mouvement pourroit-
„ il en faire un être individuel ſentant
„ intérieurement ſon individualité? Fai-
„ tes intervenir, ſi vous voulez, la puiſ-
„ ſance infinie de Dieu. Suppoſez qu'il
„ ajoute le ſentiment intérieur à cette
„ maſſe compoſée de l'aſſemblage de
„ pluſieurs parties; comme chacune de
„ ces parties eſt un être diſtinct, leur
„ collection ne pourra pas encore être
„ le ſujet d'inhérence d'une telle facul-
„ té. Car ce n'eſt point un ſeul ſujet;
„ ce ſont pluſieurs ſujets. Il n'y au-
„ roit donc pas un ſeul ſentiment inté-
„ rieur, mais autant de ſentimens inté-
„ rieurs que de parties, & dès-lors point
„ d'individualité. Si donc Dieu ajoute
„ le ſentiment intérieur d'individualité à
„ un ſyſtême quelconque de matiere,
„ ce ne peut être qu'en lui uniſſant une
„ autre ſubſtance individuelle. Donc
„ l'ame, principe penſant qui a le ſen-
„ timent intérieur de ſon individualité,
„ ne peut pas être une ſubſtance maté-
„ rielle."

Tel eſt le raiſonnement du Dr. Clarke. Je l'ai copié en entier, afin que l'on ſoit en état de juger de la juſteſſe ou de

la fausseté des observations suivantes.

I. Il suffit à un sujet quelconque d'être une substance individuelle pour être capable de recevoir la faculté de penser soit à titre d'appanage naturel, soit comme un présent de la libéralité de Dieu. Mr. Clarke le suppose. Il suppose de plus que la matiere consiste en une multitude de parties actuellement séparées & distinctes. Il est vrai qu'il la croit aussi divisible, ce qui m'étonne ; car ce qui est actuellement divisé en parties séparées & distinctes n'est plus divisible. Quoi qu'il en soit, tenons-nous-en aux deux premieres suppositions qui servent de base à l'argument de cet habile métaphysicien, & voyons si elles ne le meneront pas à une conclusion contraire à celle qu'il en tire. Tout sujet individuel peut avoir la faculté de penser: la matiere est composée de parties séparées & distinctes. Or chaque partie de matiere séparée & distincte est un être individuel; car, qu'est-ce que l'individualité, sinon ce qui sépare ou distingue un être de tous les autres? Donc chaque partie de matiere peut être un principe pensant, ou avoir un sentiment intérieur individuel. Mr. Clarke se trouve ainsi forcé, par son propre raisonnement, à recon-

noître que l'ame qui penſe, ou qui a un ſentiment intérieur individuel, peut être une ſubſtance matérielle.

II. Puiſque, ſuivant notre Docteur, un être individuel peut ſeul être le ſujet de la faculté de penſer, pourquoi pluſieurs parties de la matiere réunies en un ſeul ſyſtême ne pourroient-elles pas devenir propres à recevoir cette faculté? Dieu ne peut-il pas en faire un tout individuel, c'eſt-à-dire les unir tellement enſemble, qu'elles ne puiſſent pas être ſéparées ni diviſées par aucune cauſe naturelle? Dans cet état d'union, que leur manqueroit-il pour être capables de penſer? Le corps, qu'elles formeroient par leur réunion intime, auroit l'individualité: il auroit donc la ſeule choſe requiſe pour être capable de penſer: il pourroit donc devetir un être penſant.

En ſuppoſant pluſieurs parties ſi étroitement unies enſemble qu'elles ne puſſent plus être ſéparées les unes des autres, en quoi conſiſteroit la diſtinction ou l'individualité de chaque partie? Il me ſemble, à moi, qu'elle ne ſeroit plus. Cette union intime l'anéantiroit; & un tel compoſé n'auroit point de parties diſtinctes, comme l'être immatériel n'en a point, quoiqu'il ſoit étendu; car ſui-

vant Mr. Clarke, l'idée d'immatérialité n'exclut point celle d'extenſion. En ſuppoſant cette union complette & entiere, les parties ſont auſſi incapables de diviſion, que celles de l'étendue immatérielle. Toute la différence qu'il y a entre la ſubſtance immatérielle & la ſubſtance matérielle, indépendamment de la ſolidité de celle-ci, que l'autre n'a point, conſiſte en ce que l'une eſt peut-être individuelle par ſa nature, & que l'autre devient par un acte particulier de la puiſſance divine ce que la premiere eſt par la création. Je ne vois pas du reſte que cette différence ſuffiſe pour rendre l'une capable de penſer, & l'autre incapable de recevoir la faculté de penſer, à moins que cette faculté ne puiſſe pas ſe trouver avec la ſolidité dans le même ſujet.

III. Mais ſuppoſons, avec le Dr. Clarke, qu'une ſubſtance matérielle dans quelque état qu'elle ſoit, n'eſt point un être individuel. Je ne vois pas encore qu'un ſyſtême de matiere, compoſé de parties actuellement ſéparées & diſtinctes, ſoit incapable de recevoir une faculté individuelle, telle que la faculté de penſer. Je ne vois point qu'il faille abſolument & néceſſairement que le ſujet d'u-

ne faculté individuelle ſoit lui-même un être individuel. Si la nature nous offre des êtres qui ne ſont rien moins qu'individuels, & qui néanmoins poſſedent des facultés individuelles, ſoit comme un préſent de Dieu, ſoit comme une appartenance d'un tel ſyſtême de matiere composé de parties actuellement ſéparées & diſtinctes, que devient l'argument du Dr. Clarke? Il tombe ſans force. Cependant c'eſt un fait, ou plutôt une multitude de faits. Il ſuffit d'avoir des yeux pour appercevoir de tous côtés des ſyſtêmes de matieres revêtus de certaines facultés qui ne réſident ni dans chacune ni dans aucune des parties qui les compoſent, conſidérées en particulier, & ſans rapport au tout. Prenons une roſe. Elle eſt compoſée de pluſieurs parties dont chacune priſe ſéparément n'a point la faculté de produire cette ſenſation agréable qu'elles cauſent lorſqu'elles ſont unies enſemble. Il faut donc que dans un tel ſyſtême chaque partie contribue à la puiſſance individuelle qui eſt la cauſe externe de la ſenſation, vu que Dieu dont le pouvoir eſt infini, donne à cet aggrégat matériel la propriété de produire dans nous cette ſenſation. Voilà, ſelon moi, un exemple de la maniere dont

la faculté individuelle de penſer peut ſe trouver dans la matiere. Les parties qui compoſent le cerveau humain peuvent avoir, ſous cette modification, la faculté de penſer, ou à titre de production naturelle ou comme une vertu que Dieu ajoute à une telle combinaiſon de parties matérielles, quoique chacune priſe ſéparément ou ſous toute autre forme, n'ait point cette faculté.

Le défaut du raiſonnement de Mr. Clarke, lequel me paroît avoir échappé à ſa pénétration, conſiſte en ce qu'il entend par une faculté individuelle, une propriété qui ne peut appartenir qu'à un être individuel. C'eſt-là ſuppoſer ce qui eſt en queſtion, ſavoir ſi la faculté de penſer eſt une propriété individuelle de cette eſpece. Notre Docteur ne dit pas un mot qui tende à prouver cette aſſertion; & il a bien raiſon: car pour la prouver il faudroit connoître parfaitement la nature de la penſée. Nous pouvons, à la vérité, diſtinguer pluſieurs eſpeces de penſées les unes des autres. Mais la penſée eſt-elle une opération qui ne puiſſe procéder que d'un être individuel? Ou bien peut-elle réſider dans un être compoſé de parties actuellement ſéparées & diſtinctes? c'eſt ce que nous

ignorerons jusqu'à ce qu'on en donne une meilleure preuve que celle du Dr. Clarke. Il ne suffit pas d'appeller la faculté de penser une propriété individuelle, pour démontrer qu'elle appartient en propre à un être individuel, à l'exclusion de tout autre.

IV. Accordons à Mr. Clarke tout ce qu'il peut desirer. Supposons que ce savant Théologien a prouvé que le sentiment intérieur ne sauroit se trouver que dans un être individuel, & que de plus cet être individuel doit être une substance immatérielle; il n'a pas prouvé pour cela que l'ame soit naturellement immortelle, de sorte que tous ses beaux & longs raisonnemens en faveur de l'immatérialité de l'ame sont en pure perte pour l'objet principal qui est son Immortalité naturelle. L'ame étant supposée un principe immatériel pensant, pour démontrer l'Immortalité naturelle de l'ame, il faut prouver qu'un principe immatériel pensant est naturellement immortel; & pour démontrer ce dernier point, il faut faire voir qu'il y a une connexion nécessaire entre être immatériel & penser. Cependant nous avons bien des raisons de croire que la pensée est une action qui ne commence qu'un

certain temps après l'exiſtence de ſon ſujet d'inhérence, & qu'elle peut périr ou ceſſer, ſans que ſon ſujet ceſſe d'être. Ainſi l'on ne prouve pas mieux l'Immortalité naturelle de l'ame par ſon immatérialité, qu'on ne prouve l'Immortalité naturelle des corps humains qui ſont dans le tombeau, en faiſant voir que la matiere ne peut périr que par l'anéantiſſement. Dans ce dernier cas, nous n'avons point de preuves qui nous forcent à croire que les parties du corps doivent néceſſairement continuer d'exiſter enſemble; dans l'autre cas, nous manquons auſſi de preuves ſuffiſantes pour faire voir que la penſée ſoit une propriété inſéparable de l'être immatériel. Quel avantage la morale & la Religion peuvent-elles donc tirer de tous les raiſonnemens que l'on fait ſur cette matiere? Si nous n'avons pas d'autre aſſurance d'une vie future ou autrement d'un état futur de perception après cette vie, que celle qu'on peut tirer de la prétendue démonſtration de l'Immortalité naturelle de l'ame, nous n'en avons aucune. Si elle eſt nulle, quelle influence peut-elle avoir ſur nos mœurs & nos actions dans l'économie préſente?

V. Suppoſons enfin que la faculté de

penſer, ou le ſentiment intérieur individuel prouve l'immatérialité de l'ame, & que l'immatérialité de l'ame prouve ſon Immortalité naturelle; voyons à quelle conſéquence nous conduiſent ces ſuppoſitions. Elles élevent toutes les créatures ſenſibles de cet univers à la condition & à la deſtination de l'homme, en les rendant capables comme lui d'une éternité de bonheur. Pour éluder cette concluſion, on eſt contraint d'admettre l'une de ces deux propoſitions:

1°. Ou que toutes ces créatures ſenſibles ne ſont que de pures machines;

2°. Ou que leurs ames ſeront anéanties à la diſſolution de leurs corps.

Ces deux ſyſtêmes ſont auſſi mal conçus l'un que l'autre. Quant au premier, l'expérience démontre que les bêtes perçoivent, penſent, &c. comme les hommes. Nous les voyons éviter la peine & chercher le plaiſir. Nous ſommes témoins des marques non équivoques qu'elles donnent de la douleur qu'elles reſſentent ou de la ſatisfaction qu'elles goûtent. Elles agiſſent en cela à la maniere des hommes. Elles évitent la douleur & recherchent le plaiſir, par les mêmes motifs qui portent les hommes à en faire autant; en réfléchiſſant ſur leurs

actions paſſées, ſur celles de leurs ſemblables, & ſur les ſuites des unes & des autres, elles apprennent à faire un choix entre les objets qui ſe préſentent. Auſſi nous voyons celles qui ont le plus d'expérience, agir plus conformément à leurs intérêts. Si pourtant les brutes ſont de pures machines, comment prouvera-t-on que les hommes ont une ame immatérielle? Si les opérations des bêtes ne ſuffiſent pas pour les diſtinguer d'une montre, je crains bien que nous ne ſoyons auſſi des machines un peu plus parfaites.

A l'égard de l'autre alternative qui conſiſte à ſoutenir que les ames des brutes ſeront anéanties à la mort de leurs corps: elle eſt directement contraire à la preuve de l'Immortalité naturelle de nos ames, tirées de ſon immatérialité. Elle lui ôte toute ſa force; car alors cette Immortalité ſuppoſée naturelle ne nous garantit pas de l'anéantiſſement.

Je n'ai plus qu'un mot à ajouter. La Raiſon ne démontre ni l'immatérialité ni l'immortalité de l'ame; mais l'une & l'autre ſe démontrent par l'Evangile de Jéſus-Chriſt. Je doute comme Philoſophe, & je crois comme Chrétien. Que ceux donc qui pourroient s'offenſer de la liber-

té

té que j'ai priſe, conſiderent qu'il y a autant de religion à réfuter un argument en faveur de l'Immortalité de l'ame, lorſqu'on le croit mauvais & dangereux, qu'il y en a à le ſoutenir lorſqu'on le croit bon & utile. Deux hommes peuvent être animés du même zêle & tendre à la même fin en prenant une voie différente. Que dans la queſtion préſente, l'un des deux, ſavoir du Dr. Clarke ou de moi, ſe trompe, cette erreur ne tombera que ſur la nature d'un argument. Nous devons donc nous abſtenir de tout ſoupçon désavantageux. Ce n'eſt pas s'en abſtenir que de dire qu'on s'en abſtient: car cette réticence eſt déja un commencement de ſoupçon. Il faut s'en abſtenir, ſans le dire. Je ſuis &c.

RÉPLIQUE
à LA DÉFENSE
DE MR. SAMUEL CLARKE.

M. *Evolve igitur librum Platonis qui eſt de animo : amplius quod deſideres, nihil erit.*

A. *Feci mehercule & quidem ſæpius : ſed neſcio quomodo dum lego aſſentior ; cùm poſui librum & mecum ipſe de immortalitate animorum cæpi cogitare, aſſenſio omnis illa delabitur.* CICERO Tuſculan. Quæſt. Lib. I.

IL eſt ſi important pour connoître la nature de l'ame, de ſavoir ſi la matiere peut penſer, & Mr. Clarke ſoutient avec tant d'habileté l'opinion qu'il a embraſſée ſur ce point, que je crois faire plaiſir au lecteur impartial de lui offrir un eſſai de réponſes aux nouveaux argumens que ce ſavant Théologien vient de publier, pour défendre la preuve qu'il avoit donnée de l'Immatérialité & de l'Immortalité naturelle de l'ame. Ces

réponſes ſont de l'Auteur même des objections publiées en forme de lettre contre cette preuve qu'il perſiſte à regarder comme inſuffiſante, & dont il ſe propoſe de montrer de nouveau l'inſuffiſance dans cette Réplique au Dr. Clarke. Ce ſera moins combattre l'Immortalité de l'ame, que l'établir ſur la ſeule évidence que Dieu a jugé à propos de nous en donner par la Révélation. Ce ſera de plus préſenter au monde ſavant un nouvel exemple de la liberté dont nous jouiſſons dans ce pays, d'examiner les principes & les raiſons des opinions dominantes. Quand même je ne réuſſirois pas dans l'exécution de mon deſſein, ſoit par la foibleſſe de ma cauſe, ſoit par ma propre inſuffiſance à combattre un adverſaire auſſi redoutable, mon erreur ſeroit toujours de peu de conſéquence puiſqu'il ne s'agit ici que d'un objet de pure ſpéculation. Du reſte je ſuivrai du plus près qu'il me ſera poſſible les raiſonnemens de Mr. Clarke, ſans y mêler aucune digreſſion étrangere, ſuivant en cela le chemin qu'il m'a lui-même tracé, & qui eſt la voie la plus courte pour éclaircir & réſoudre les queſtions les plus difficiles.

Commençons par rapporter la preuve

que donne Mr. Clarke de l'Immartérialité & de l'Immortalité naturelle de l'ame. La voici: „ L'ame ne ſauroit être
„ matérielle : c'eſt ce qu'on peut dé-
„ montrer par la ſimple conſidération
„ du ſentiment intérieur qu'elle a d'elle-
„ même. Car, la matiere étant une
„ ſubſtance diviſible, compoſée de par-
„ ties qui peuvent toujours être ſépa-
„ rées les unes des autres, ou qui même
„ ſont actuellement ſéparées ou diſtinc-
„ tes, il eſt évident qu'un ſyſtême de
„ matiere quelconque, dans quelque
„ compoſition ou diviſion que ce ſoit,
„ ne peut être une ſubſtance individuel-
„ le ayant le ſentiment intérieur de ſon
„ individualité. Elle ne pourroit avoir
„ ce ſentiment intérieur à moins qu'il ne
„ lui fût eſſentiel, & s'il lui étoit eſſen-
„ tiel, chaque particule de matiere ſeroit
„ le réſultat d'une multitude innombra-
„ ble de ſentimens intérieurs ſéparés &
„ diſtincts. Suppoſons deux ou trois
„ cens parties de matiere, éloignées les
„ unes des autres d'un mille, ou de tou-
„ te autre diſtance quelconque: eſt-il
„ poſſible que ces parties ainſi ſéparées
„ forment une ſubſtance individuelle qui
„ ait le ſentiment intérieur de ſon indi-
„ vidualité? Rapprochons ces parties

„ jusqu'à se toucher, de sorte qu'elles „ soient réunies en un système ou corps; „ donnons-leur encore du mouvement: „ en seront-elles moins réellement dis„ tinctes dans cet état d'aggrégation & „ d'agitation, que lorsqu'elles étoient „ plus éloignées les unes des autres? „ Comment donc leur réunion, ou leur „ mouvement, pourroit-il en faire un „ être individuel sentant intérieurement „ son individualité? Faites intervenir, si „ vous voulez, la puissance infinie de „ Dieu. Supposez qu'il ajoute le sen„ timent intérieur à cette masse compo„ sée de l'assemblage de plusieurs par„ ties: comme chacune de ces parties „ est un être distinct, leur collection „ ne pourra pas encore être le sujet „ d'inhérence d'une telle faculté. Car „ ce n'est point un seul sujet; ce sont „ plusieurs sujets. Il n'y auroit donc „ pas un seul sentiment intérieur mais „ autant de sentimens intérieurs que de „ parties, & dès-lors point d'individua„ lité. Si donc Dieu ajoute le senti„ ment intérieur d'individualité à un „ système quelconque de matiere, ce „ ne peut être qu'en lui unissant une „ autre substance individuelle. Donc „ l'ame principe pensant qui a le senti-

„ ment intérieur de ſon individualité,
„ ne peut pas être une ſubſtance ma-
„ térielle."

A ce raiſonnement j'ai oppoſé plu-
ſieurs objections que je vais répéter &
défendre dans le même ordre que Mr.
Clarke a ſuivi en les réfutant. Voici
ma premiere objection.

„ I. Suppoſons, avec le Dr. Clar-
„ ke, qu'une ſubſtance matérielle, dans
„ quelque état qu'elle ſoit, n'eſt point
„ un être individuel. Je ne vois pas
„ encore qu'un ſyſtême de matiere, com-
„ poſé de parties actuellement ſéparées
„ & diſtinctes, ſoit incapable de rece-
„ voir une faculté individuelle, telle
„ que la faculté de penſer. Je ne vois
„ pas qu'il faille abſolument & néceſſai-
„ rement que le ſujet d'une faculté in-
„ dividuelle ſoit lui-même un être indi-
„ viduel. Si la nature nous offre des
„ êtres qui ne ſont rien moins qu'indivi-
„ duels, & qui néanmoins poſſedent des
„ facultés individuelles, ſoit comme un
„ préſent de Dieu, ſoit comme une ap-
„ partenance d'un tel ſyſtême de matie-
„ re, composé de parties actuellement
„ ſéparées & diſtinctes, que devient l'ar-
„ gument du Dr. Clarke? Il tombe
„ ſans force. Cependant c'eſt un fait,

„ ou plutôt une multitude de faits. Il
„ ſuffit d'avoir des yeux pour apperce-
„ voir de tous côtés des ſyſtêmes de
„ matiere revêtus de certaines facultés
„ qui ne réſident ni dans chacune ni dans
„ aucune des parties qui les compoſent,
„ conſidérées en particulier, & ſans rap-
„ port au tout. Conſidérons une roſe.
„ Elle eſt compoſée de pluſieurs parties
„ dont chacune priſe ſéparément n'a
„ point la faculté de produire cette ſen-
„ ſation agréable qu'elles cauſent lors-
„ qu'elles ſont unies enſemble. Il faut
„ donc que dans un tel ſyſtême chaque
„ partie contribue à la puiſſance indi-
„ viduelle qui eſt la cauſe externe de la
„ ſenſation, ou que Dieu dont le pou-
„ voir eſt infini, donne à cet aggrégat
„ matériel la propriété de produire dans
„ nous cette ſenſation. Voilà, ſelon
„ moi, un exemple de la maniere dont
„ la faculté individuelle de penſer peut
„ ſe trouver dans la matiere. Les par-
„ ties qui compoſent le cerveau humain
„ peuvent avoir ſous cette modifica-
„ tion, la faculté de penſer, ſoit à titre
„ de production naturelle, ſoit comme
„ une vertu que Dieu ajoute à une tel-
„ le combinaiſon de parties matérielles,
„ quoique chacune priſe ſéparément ou

„ ſous toute autre forme, n'ait point
„ cette faculté.

„ Le défaut de l'argument de Mr.
„ Clarke, lequel me paroît avoir échap-
„ pé à ſa pénétration, conſiſte en ce
„ qu'il entend par faculté individuelle,
„ une propriété qui ne peut appartenir
„ qu'à un être individuel. C'eſt-là ſup-
„ poſer ce qui eſt en queſtion, ſavoir ſi
„ la faculté de penſer eſt une propriété
„ individuelle de cette eſpece. Notre
„ Docteur ne dit pas un mot qui tende
„ à prouver cette aſſertion; & il a bien
„ raiſon: car pour la prouver, il fau-
„ droit connoître parfaitement la nature
„ de la penſée. Nous pouvons, à la
„ vérité, diſtinguer pluſieurs eſpeces de
„ penſées les unes des autres. Mais la
„ penſée eſt-elle une opération qui ne
„ puiſſe procéder que d'un être indivi-
„ duel? Ou bien peut-elle réſider dans
„ un être composé de parties actuelle-
„ ment ſéparées & diſtinctes? C'eſt ce
„ que nous ignorerons juſqu'à ce qu'on
„ en donne une meilleure preuve que
„ celle du Dr. Clarke. Il ne ſuffit pas
„ d'appeller la faculté de penſer une
„ propriété individuelle pour démontrer
„ qu'elle appartient en propre à un être
„ individuel, à l'excluſion de tout autre."

Mr. Clarke répond à cette objection
„ que toutes les propriétés, qualités,
„ ou facultés peuvent se ranger sous
„ trois classes. 1. Il y en a qui sont, à
„ proprement parler, inhérentes à la
„ substance à laquelle on les attribue;
„ & il est évident qu'une qualité ou fa-
„ culté de cette espece qui est ou qui
„ peut être inhérente à un systême quel-
„ conque de matiere, n'est que la som-
„ me ou aggrégat des qualités ou fa-
„ cultés de la même espece inhérentes à
„ chaque partie du composé. La gran-
„ deur d'un corps n'est que la somme
„ des grandeurs de toutes ses parties.
„ Son mouvement n'est que la somme
„ des mouvemens de toutes ses parties.
„ Si la pensée pouvoit de-même être
„ une faculté inhérente à un systême de
„ matiere, elle seroit nécessairement la
„ somme & le résultat des pensées des
„ diverses parties, & ainsi il y auroit
„ dans le corps total autant de pensées
„ ou de sentimens intérieurs individuels
„ que de particules matérielles. 2. Il y
„ a d'autres facultés que l'on regarde
„ ordinairement comme individuelles qui
„ résident dans le systême total & ré-
„ sultent du tout-ensemble, sans résider
„ partiellement dans chacune ou aucune

„ de ſes parties compoſantes: telle eſt „ l'odeur de certains corps, la couleur, „ & autres ſemblables; mais leur pré- „ tendue individualité eſt une erreur „ groſſiere & populaire. 3. D'autres fa- „ cultés, comme le magnétiſme, & l'at- „ traction électrique, ne ſont pas du „ tout des qualités réelles qui réſident „ dans quelque ſujet, mais des noms „ abſtraits dont nous nous ſervons pour „ exprimer les effets de certains mou- „ vemens déterminés d'un fluide maté- „ riel. La peſanteur n'eſt pas elle-mê- „ me une qualité inhérente à la matiere, „ ni qui puiſſe réſulter d'aucune com- „ poſition ou combinaiſon de parties, „ mais un effet de l'action continue & „ réguliere d'un autre corps ſur elle, „ en vertu de quoi toutes ſes parties „ tendent les unes vers les autres.

„ Il faut néceſſairement que toutes les „ qualités poſſibles, modes ou facultés, „ ſe rangent dans l'une de ces trois claſ- „ ſes. Il eſt donc queſtion de ſavoir „ de quelle eſpece eſt la faculté que „ l'on nomme ſentiment intérieur ou fa- „ culté de penſer. Il ne paroît pas „ qu'elle ſoit un nom abſtrait; & je ne „ ſuppoſe pas que perſonne la regarde „ comme un effet produit dans ou ſur

té que j'ai priſe, conſiderent qu'il y a autant de religion à réfuter un argument en faveur de l'Immortalité de l'ame, lorſqu'on le croit mauvais & dangereux, qu'il y en a à le ſoutenir lorſqu'on le croit bon & utile. Deux hommes peuvent être animés du même zêle & tendre à la même fin en prenant une voie différente. Que dans la queſtion préſente, l'un des deux, ſavoir du Dr. Clarke ou de moi, ſe trompe, cette erreur ne tombera que ſur la nature d'un argument. Nous devons donc nous abſtenir de tout ſoupçon déſavantageux. Ce n'eſt pas s'en abſtenir que de dire qu'on s'en abſtient: car cette réticence eſt déja un commencement de ſoupçon. Il faut s'en abſtenir, ſans le dire. Je ſuis &c.

ſignification préciſe de quelques mots déciſifs dans la queſtion préſente. Il s'agit de ſavoir ſi un ſyſtême de matiere peut avoir la faculté de penſer, ou un ſentiment intérieur individuel, ſoit à titre de modification naturelle, ſoit comme une vertu que Dieu ajoute à un tel arrangement de parties matérielles. Il paroît évident par cet énoncé même que par la faculté de penſer, on n'entend pas ici la ſeule capacité d'avoir une penſée ou une autre, mais la penſée actuelle; autrement le Dr. Clarke ne pourroit pas employer le terme de *ſentiment intérieur individuel* comme ſynonyme, pour déſigner la faculté de penſer. Car le ſentiment eſt l'acte de la faculté & non la ſimple faculté.

Le mot *individuel*, appliqué à une faculté, doit déſigner la ſimple faculté ſans aucune détermination, ſoit que cette faculté procede d'un être individuel, ou d'une ſubſtance actuellement diviſée ou diviſible. Si une faculté individuelle ſignifie une propriété inhérente à un être individuel, ſi l'on ſuppoſe que le ſentiment intérieur eſt une propriété individuelle de cette eſpece, & que la queſtion ſoit de ſavoir ſi le ſentiment intérieur, ou une faculté individuelle peut

résider dans un système de matiere, c'est-à-dire dans un être qui n'est point individuel; il n'y a plus de dispute: la supposition décide la question. Dans une telle hypothese, la matiere ne peut pas penser. Dès que l'on suppose la matiere composée de parties, & la faculté de penser ou le sentiment intérieur une propriété individuelle qui ne peut résider dans une substance composée de parties, il est inutile de demander si la matiere peut avoir la faculté de penser. C'est comme si l'on demandoit si ce qui ne peut pas penser peut penser. Est-ce-là un question à faire? Je ne prétends pas empêcher Mr. Clarke de soutenir que la faculté de penser ou le sentiment intérieur est une propriété qui ne peut résisider que dans un être individuel. Il peut, en toute liberté, agiter cette question tant qu'il voudra, & je serai charmé de recevoir d'un savant aussi distingué des lumieres sur la nature de la pensée. Tout ce que je lui demande c'est de ne pas supposer que la pensée soit une faculté individuelle au sens propre de la question présente, avant que de l'avoir prouvé, c'est-à-dire une faculté qui ne puisse résider dans une substance composée de parties; & quand il l'aura prouvé je con-

viendrai qu'un ſyſtême de matiere eſt incapable de penſer, & conſéquemment que le principe qui penſe eſt une ſubſtance immatérielle. Mais ſuppoſer n'eſt pas prouver.

Après ces obſervations préliminaires, je paſſe à une réponſe directe.

1°. Cette belle diviſion des qualités ou facultés en trois claſſes, eſt ce qu'on appelle dans l'école, *argumentum ad ignorantiam*. En diſtinguant les propriétés ou facultés de la matiere en trois eſpeces, en montrant que les deux dernieres eſpeces portent improprement le nom de propriétés ou facultés, Mr. Clarke ſuppoſe que le corps n'a & ne peut avoir que des qualités d'une ſeule eſpece, telle que la grandeur & le mouvement qui ſont des ſommes ou des aggrégats des mêmes qualités qui réſident dans chacune de ſes parties. Cela veut dire ſeulement qu'il ne connoît dans la matiere que des qualités de l'eſpece de la grandeur & du mouvement qui ſont des aſſemblages, des réſultats des qualités ſemblables que poſſede en petit chaque particule matérielle. En conclurre que la matiere ne peut pas avoir des qualités d'un autre genre, c'eſt une concluſion purement gratuite. Ce que nous voyons, ce que

nous ſavons ne conclut rien contre la poſſibilité de ce que nous ne voyons & ne ſavons pas. Si Mr. Clarke avoit prouvé, comme il ſe l'étoit propoſé, qu'un ſyſtême de matiere ne peut point avoir de qualités qui ne ſoient la ſomme ou l'aggrégat des qualités ſemblables inhérentes aux moindres particules matérielles, alors il auroit été en droit de conclurre que ſi le ſentiment intérieur étoit réellement inhérent à un ſyſtême quelconque de matiere, il ne pourroit être que la ſomme ou le réſultat des ſentimens intérieurs de ſes différentes parties. Tant qu'on ne prouvera pas que les facultés des corps ou ſyſtêmes de matiere ne peuvent être autre choſe que des ſommes ou aggrégats des propriétés particulieres à leurs élémens, on pourra toujours ſuppoſer que les particules différentes de la matiere ont ou peuvent avoir des propriétés différentes qui leur ſont inhérentes, ou qu'elles tiennent, comme une addition arbitraire, de la puiſſance infinie de Dieu; que l'action ou la faculté réduite en acte, qui réſultera de leur union en un ſeul ſyſtême, ſera d'une eſpece différente des propriétés particulieres à chaque partie du compoſé conſidérée ſéparément; & qu'ainſi

loin d'être la ſomme ou l'aggrégat de plusieurs facultés ſemblables, elle ſera au contraire le réſultat d'un certain nombre de propriétés de différente eſpece. Ainſi Mr. Clarke doit prouver que le ſentiment intérieur n'eſt pas un acte, ou une faculté actuelle qui réſulte de l'union de différentes eſpeces de facultés; ou il doit renoncer à démontrer que la matiere ſoit incapable de penſer parce qu'elle eſt diviſible à l'infini, ou actuellement diviſée en une infinité de parties. En effet, dans la ſuppoſition que différentes parties d'un ſeul ſyſtême de matiere ont des facultés d'une eſpece différente, & tant qu'il n'eſt pas prouvé que le ſentiment intérieur ſoit une faculté individuelle dans le ſens propre, c'eſt-à-dire, une faculté qui ne ſauroit appartenir à un être diviſible ou diviſé, quelle raiſon a-t-on de prétendre que ſi le ſentiment intérieur eſt inhérent à un ſyſtême de matiere, il eſt la ſomme ou le réſultat des ſentimens intérieurs inhérens à ſes différentes parties? Au contraire, ſi le ſentiment intérieur appartient au tout-enſemble, les différentes parties du compoſé contribueront à le former, ſans qu'aucune le poſſede: il ne ſera donc pas la ſomme de pluſieurs ſentimens inté-

térieur ſemblables, mais le produit d'un certain nombre de propriétés d'une autre eſpece. Voilà comme s'évanouiſſent les difficultés de Mr. Clarke, fondées ſur la diviſibilité & la diviſion actuelle de la matiere en particules diſtinctes. On pourra ſuppoſer, ſans contradiction, dans un tout une faculté qui ne réſidera point dans les diverſes parties dont il ſera composé; comme il eſt aiſé de concevoir qu'une montre n'eſt pas la même choſe que chacune des pieces qui la forment. La propriété qui réſulte de différentes propriétés qui concourent en un ſeul ſyſtême n'appartient en propre à aucune partie de ce ſyſtême conſidérée en elle-même; elle n'eſt pas non plus de la même eſpece que les propriétés ſingulieres de chaque partie iſolée, mais elle en eſt le produit. Je ne ſuppoſe point un tout ſans parties: je ſuppoſe ſeulement que le tout eſt différent de ſes parties, ce qui eſt évident. Un particulier dans la ſociété civile n'eſt qu'un individu conſidéré en lui-même: il n'eſt point le corps politique, il contribue à le compoſer; le corps politique réſulte de la réunion & du concours de pluſieurs hommes d'un caractere, d'un génie, & d'un état très-différent. Je ne ſuppoſe point

aussi un effet sans cause; puisque les diverses propriétés de chaque partie d'un systême de matiere, unies ensembles pour former une seule faculté & concourir ensemble à une seule opération, sont la cause efficiente de la faculté du systême total, faculté qui n'existoit point dans chaque partie considérée séparément. On peut ainsi concevoir que les différentes parties dont la réunion forme le cerveau avoient avant leur assemblage, la faculté de contribuer à l'acte que nous appellons *pensée*, quoiqu'elles n'eussent point de pensée ou de sentiment intérieur; tout comme les parties d'une fleur séparées les unes des autres, & déguisées sous une autre forme, n'ont point la faculté de produire en nous cette douce sensation d'odeur qu'elles nous causent lorsqu'elles se trouvent réunies & combinées sous une telle forme.

2°. J'ai supposé jusqu'ici que les différentes parties matérielles d'un même systême avoient des propriétés essentiellement différentes les unes des autres. Je ne tiens point à cette différence, & je conviendrai, si l'on veut, que toute la matiere est parfaitement homogene, que chacune de ses parties a les mêmes propriétés que toutes les autres; qu'en

prenant tout le monde matériel enſemble, chaque particule eſt également propre à entrer dans quelque compoſé que ce ſoit, & de concourir avec telle autre particule à toutes les facultés actuelles de la matiere. Mais ſi ces facultés actuelles n'exiſtent qu'en vertu de telles combinaiſons particulieres, & qu'il faille que les parties matérielles du ſyſtême où elles réſident reçoivent telle diſpoſition par le mouvement, pour que ces facultés puiſſent s'exercer ; il s'enſuivra également que les facultés du ſyſtême total ne ſont point la ſomme de pluſieurs facultés partielles ſemblables, mais qu'elles réſultent au contraire de la réunion d'un certain nombre de propriétés d'une autre eſpece, parce que, comme chaque partie a la même propriété dans des circonſtances ſemblables, elle a auſſi une propriété différente dans une poſition & une combinaiſon différentes. J'aime mieux admettre cette homogénéité des élémens de la matiere, que de leur ſuppoſer des différences ſpécifiques & eſſentielles qui fondent des facultés réellement différentes. Nous voyons la matiere changer continuellement de forme, & par ce changement un corps devenir tout autre corps. Les

mêmes parties matérielles deviennent avec le temps fumier, terre, herbe, bled, bœuf, cheval, homme, &c. & elles ont diverſes propriétés dans ces ſyſtêmes différens. Une autre vérité de fait, du moins elle me ſemble telle, c'eſt que la matiere qui dans l'œuf couvé conſtitue l'embrion, reçoit par l'incubation certaine diſpoſition organique qui la rend capable de ſenſation, ſans qu'elle ait beſoin d'une ame immatérielle & immortelle pour ſentir. Il me paroît qu'une telle ame n'eſt pas plus néceſſaire au ſyſtême matériel pour lui donner la faculté de ſentir le froid, le chaud, le rouge, le bleu, le jaune, &c. qu'elle n'eſt néceſſaire aux plantes pour qu'elles exercent la faculté végétative, ou aux corps de ce monde ſublunaire pour graviter les uns ſur les autres. Les faiſeurs de ſyſtêmes n'en conviendront pas; mais ils ont un intérêt qui leur eſt plus cher que la vérité, celui de faire valoir leurs hypothèſes.

3°. Mr. Clarke n'a pas fait une énumération juſte & complette de toutes les facultés de la matiere. Pour mieux comprendre combien ſa diviſion eſt défectueuſe, conſidérons ce qu'on entend par *faculté* dans la queſtion que nous

agitons. C'eſt, ſi je ne me trompe, la capacité actuelle d'opérer ou de ſouffrir un changement, d'agir ou d'être le ſujet paſſif d'une action. D'après cette définition, il s'agit de ſavoir ſi dans un ſyſtême quelconque de matiere, toute capacité actuelle d'opérer ou de ſouffrir un changement, d'agir ou d'être le ſujet paſſif d'une action, eſt la ſomme ou l'aggrégat de pluſieurs capacités du même genre. Or ce qui prouve inconteſtablement qu'il y a dans les corps des capacités actuelles d'opérer ou de ſouffrir un changement, qui ne ſoit point la ſomme ou l'aggrégat d'autres capacités ſemblables, c'eſt que la grandeur & le mouvement ne ſuffiſent pas au corps pour qu'il puiſſe opérer ou recevoir du changement, la texture des parties lui eſt également néceſſaire. La texture d'un œil, d'une oreille, ou de telle autre partie de l'homme eſt différente de celle des autres corps animés, & elle eſt encore différente des autres parties du même corps; & c'eſt de cette texture, auſſi bien que de ſa grandeur & de ſon mouvement, que la matiere qui compoſe l'œil, tire la faculté d'opérer ou de recevoir du changement, d'agir ou d'être le ſujet paſſif d'une action. Cette faculté dépend tel-

lement de l'organiſation particuliere de l'œil, que s'il ſurvient la moindre altération dans quelque partie de l'œil, l'organiſation en étant dérangée, la faculté ceſſe, il ne peut plus ni recevoir l'impreſſion des objets extérieurs, ni contribuer à l'acte de la viſion. Si donc les facultés d'un ſyſtême quelconque de matiere ceſſent par le moindre dérangement d'une de ſes parties, il eſt évident qu'elles ne ſont point dans lui des qualités du même ordre que la grandeur & le mouvement : car qu'on change & qu'on diviſe ces parties tant que l'on voudra, elles auront toujours de la grandeur, & elles ſeront ſuſceptibles de mouvement; au-lieu qu'en ſéparant ou en changeant une ſeule partie de l'œil, vous détruiſez la faculté de la vue & l'acte de la viſion.

4°. J'ai dit : „Le défaut de l'argu„ment de Mr. Clarke conſiſte en ce „qu'il entend par faculté individuelle, „une propriété qui ne peut appartenir „qu'à un être individuel. C'eſt-là ſup„poſer ce qui eſt en queſtion, ſavoir ſi „la faculté de penſer eſt une propriété „de cette eſpece. Notre docteur ne „dit pas un mot qui tende à prouver „cette aſſertion; & il a bien raiſon : car

„ pour le prouver, il faudroit connoître
„ parfaitement la nature de la penſée.
„ Nous pouvons, à la vérité, diſtinguer
„ pluſieurs eſpeces de penſées les unes
„ des autres. Mais la penſée eſt-elle
„ une opération qui ne puiſſe procéder
„ que d'un être individuel ? Ou bien
„ peut-elle réſider dans un être compo-
„ ſé de parties actuellement ſéparées &
„ diſtinctes? C'eſt ce que nous ignore-
„ rons juſqu'à ce qu'on en donne une
„ meilleure preuve que celle du Dr.
„ Clarke. Il ne ſuffit pas d'appeller la
„ faculté de penſer une propriété indi-
„ viduelle pour démontrer qu'elle ap-
„ partient en propre à un être indivi-
„ duel, à l'excluſion de tout autre."

Pour mieux faire ſentir l'inſuffiſance du raiſonnement de Mr. Clarke, j'obſerve qu'il s'étoit propoſé de démontrer que la faculté de penſer, ou le ſentiment intérieur, ne peut pas réſider dans un ſyſtême de matiere, & de le démontrer par la ſeule conſidération du ſentiment intérieur. Voici le précis de ſa démonſtration : „ La matiere eſt une ſubſtance
„ compoſée de parties toujours ſéparées
„ & diſtinctes ; le ſentiment intérieur eſt
„ une faculté individuelle : une faculté
„ individuelle ne peut pas réſider dans

„ une ſubſtance compoſée de parties „ actuellement ſéparées & diſtinctes, „ qu'elle ne réſide pareillement dans „ toutes les parties de cette ſubſtance; „ & ſi elle réſidoit dans chaque partie, „ il y auroit autant de facultés ou de „ ſentimens intérieurs que de parties, „ de ſorte que le ſentiment intérieur „ ſeroit en même temps individuel & „ multiple, ce qui ne peut pas être. „ Donc une faculté individuelle ne peut „ pas être inhérente à une ſubſtance ma- „ térielle: donc un ſyſtême de matiere „ ne peut pas avoir la faculté de pen- „ ſer." Telle eſt la force du raiſonnement de Mr. Clarke, ſur quoi je ferai les remarques ſuivantes.

D'abord, l'idée que nous attachons au mot *matiere*, dans la diſpute préſente, déſigne un être ſolide compoſé de parties actuellement ſéparées & diſtinctes.

Enſuite, dire que le ſentiment intérieur eſt une faculté individuelle, comme le diſent tant de métaphyſiciens, c'eſt uniquement lui donner un autre nom, ſans expliquer ce que c'eſt que le ſentiment intérieur, ni en quoi il conſiſte. C'eſt pourtant-là ce qu'il faudroit faire pour démontrer par ſa nature, qu'il ne

ſauroit exiſter dans un être composé de parties actuellement ſéparées & diſtinctes. Si quelqu'un diſoit que le ſentiment intérieur eſt une qualité qui ſuppoſe que l'être où elle ſe trouve, n'eſt point composé de parties diſtinctes, pour rendre la vérité de cette aſſertion évidente, il faudroit qu'il prouvât que ces deux qualités, avoir un ſentiment intérieur, & être composé de parties distinctes, ſont des propriétés, facultés, ou affections incompatibles, & ne peuvent pas coexiſter enſemble dans un même ſujet; & pour démontrer leur incompatibilité, il ne ſuffiroit pas de donner au ſentiment intérieur un autre nom arbitraire, il faudroit en expliquer la nature & l'eſſence & faire voir que cette eſſence répugne à celle d'une ſubſtance composée de parties diſtinctes. Ce ſeroit le ſeul moyen de donner à ſa preuve l'évidence qu'elle doit avoir pour entraîner notre aſſentiment. Car ſi un autre philoſophe entreprenoit de me prouver que le ſentiment intérieur ne peut appartenir qu'à un ſyſtême de matiere, & que pour le démontrer il me dît que le ſentiment intérieur eſt une opération purement organique; je le prierois de m'expliquer en quoi conſiſte

le ſentiment intérieur ou la penſée, afin de me mettre en état de connoître ſi c'eſt une opération purement organique, comme il le prétend, ou s'il ſe trompe. Tant qu'il me dit ſeulement que la penſée eſt une opération organique, mon eſprit reſte en ſuſpens, la lumiere me manque pour juger de la vérité ou de la fauſſeté de cette aſſertion, parce que j'ignore en quoi conſiſte l'eſſence de la penſée: il ſuppoſe que la matiere ſeule penſe, mais il ne le prouve pas. Telle eſt l'inſuffiſance du raiſonnement de Mr. Clarke. Il ſe propoſe de prouver que la matiere ne peut pas penſer; & au lieu de le prouver, il le ſuppoſe.

Pour démontrer par le ſeul ſentiment intérieur, que la matiere ne peut pas penſer, Mr. Clarke ne devoit pas ſe contenter de dire que la faculté de penſer eſt une faculté individuelle, c'eſt-à-dire une faculté qui ne ſauroit réſider que dans un être individuel, ou non compoſé. Il devoit le prouver par l'eſſence de la penſée: car cette propoſition n'eſt point évidente par elle-même, elle demande à être démontrée. Autrement elle laiſſe l'eſprit dans le doute, ſans opérer le moindre dégré de conviction.

„ La matiere eſt une ſubſtance tou-

„ jours composée de parties actuellement „ séparées & distinctes ; le sentiment „ intérieur, ou la pensée, ne peut pas „ se trouver dans une substance toujours „ composée de parties actuellement sé-„ parées & distinctes : donc le sentiment „ intérieur ou la pensée ne peut pas se „ trouver dans la matiere : donc la ma-„ tiere ne peut pas penser." Ce raisonnement n'est rien moins que convaincant. On demande la preuve de la seconde proposition, savoir que le sentiment intérieur, ou la pensée, ne peut pas résider dans un sujet composé de parties actuellement séparées & distinctes. Et quelle preuve en donne Mr. Clarke? Il dit que „ le sentiment intérieur, ou „ la faculté de penser, est une faculté „ individuelle, & qu'une faculté indi-„ viduelle ne sauroit se trouver dans un „ sujet composé de parties actuellement „ séparées & distinctes". Voilà tout: n'est-ce pas-là rester au milieu de sa démonstration, ou plutôt s'arrêter à l'endroit le plus décisif? Il devoit poursuivre & prouver l'individualité de la faculté de penser, faire voir comment & pourquoi elle ne peut résider dans une substance composée de parties, expliquer clairement ce que c'est que la pen-

ſée, & tirer de ſon eſſence des raiſons qui fiſſent comprendre qu'elle ne peut s'allier en un même ſujet, avec la diſtinction des parties.

Après avoir expoſé l'inſuffiſance du raiſonnement de Mr. Clarke, tel qu'il eſt dans ſa Lettre à Mr. Dodwell que j'avois ſous les yeux lorſque je pris la liberté d'y faire quelques objections, & dans laquelle ce ſavant Théologien ſuppoſe évidemment ce qui eſt en queſtion, je relis ſa Défenſe, & je cherche ce qu'il y allegue pour démontrer que la faculté de penſer eſt une propriété qui ne peut appartenir qu'à un ſujet individuel. Voici tout ce que je trouve à ce propos: „ Toute qualité ou faculté qui „ eſt ou qui peut être inhérente à un „ ſyſtême quelconque de matiere n'eſt „ que la ſomme ou l'aggrégat des quali- „ tés ou facultés de la même eſpece in- „ hérentes à chaque partie du compo- „ ſé . . . . de ſorte que ſi la penſée pou- „ voit être une faculté inhérente à un „ ſyſtême de matiere, elle ſeroit néceſ- „ ſairement la ſomme ou le réſultat des „ penſées des diverſes parties, . . ce qui „ eſt évidemment abſurde." Quoique cela ne prouve pas que la faculté de penſer ſoit une faculté individuelle au

ſens de Mr. Clarke, cependant en ſuppoſant que toutes les qualités ou facultés de la matiere ne ſont autre choſe que des ſommes ou aggrégats de qualités ou facultés partielles du même genre, il en conclut que le ſentiment intérieur, ou la penſée qui, comme il l'a ſuppoſé dans ſon premier argument, n'eſt point une qualité de cette eſpece, mais une faculté individuelle, ne peut pas appartenir à la matiere. Cette façon de raiſonner s'appelle accumuler des ſuppoſitions, & non aſſembler des preuves. Il reſtoit d'abord à prouver que la penſée étoit une qualité individuelle, c'eſt-à-dire une qualité qui ne pouvoit pas réſider dans une ſubſtance compoſée de parties. Mr. Clarke s'impoſe aujourd'hui une nouvelle tâche, ſavoir de prouver encore que toutes les qualités ou facultés inhérentes à la matiere ne ſauroient être autre choſe que des ſommes ou des aggrégats de qualités ou facultés partielles du même genre; mais il ne remplit ni l'une ni l'autre.

5°. Avant que de paſſer outre, je vais répondre en peu de mots à deux ou trois petits articles de la Défenſe de Mr. Clarke, qui n'ont pas une connexion es-

ſentielle avec la queſtion préſente, & qu'il eſt à propos néanmoins de ne pas négliger entiérement.

Mr. Clarke m'accuſe d'avoir dit que l'odeur étoit dans la roſe; & je dis au contraire que la roſe eſt un ſyſtême de matiere „ compoſé de pluſieurs parties „ dont chacune priſe ſéparément n'a „ point la faculté de produire cette ſen- „ ſation agréable qu'elles cauſent lorſ- „ qu'elles ſont unies enſemble." Il étoit donc inutile que notre Docteur fît un effort de philoſophie pour me démontrer la mépriſe groſſiere & populaire de ceux qui mettent l'odeur dans les corps qui l'excitent, à moi qui ſuis du même ſentiment que lui ſur ce point. Je ne connois perſonne qui ſoit plus en état d'inſtruire les autres, que Mr. Clarke, & je voudrois de grand cœur, pour ma propre inſtruction qu'il eût choiſi un ſujet ſur lequel nous fuſſions d'un ſentiment différent. Alors, je l'aurois écouté avec docilité & ſans prévention: j'aurois vu ſans chagrin mon opinion détruite; mieux il l'auroit combattue, plus j'aurois eu de ſatisfaction à me voir ſi ingénieuſement réfuté, ou même ſi pleinement convaincu. Mais Mr. Clarke a-t-il

bonne grace à tirer avantage d'une ignorance qu'il me ſuppoſe gratuitement? Et devoit-il, pour montrer avec ſuccès l'étendue de ſon ſavoir, feindre que j'ignorois les premiers principes de la phyſique?

Mr. Clarke dit que les propriétés de la roſe ne ſont autre choſe qu'un nombre de mouvemens ou de formes ſimilaires; propoſition qui renferme deux choſes à prouver: 1°. que la forme & le mouvement des parties d'une roſe produiſent ſeuls ou ſont la ſeule cauſe externe de la ſenſation qu'elle occaſionne; 2°. que ces mouvemens & ces formes ſont parfaitement ſimilaires.

Mr. Clarke dit que la peſanteur eſt l'effet de l'action continue & réguliere de quelque autre être ſur la matiere. Il ne penſe donc pas que la matiere peſe ou gravite en vertu d'une propriété dont Dieu l'ait doueé dès le commencement, & aux loix de laquelle il la livre à préſent. Cependant il n'eſt pas plus inconcevable que la matiere ſe meuve ou agiſſe en vertu d'une propriété originelle, qu'il ne l'eſt qu'elle ait été miſe en mouvement par un être immatériel, & qu'elle y perſévere.

II. J'ai dit: „ Il ſuffit à un ſujet quel-
„ conque d'être une ſubſtance indivi-

„ duelle pour être capable de recevoir „ la faculté de penſer, ſoit à titre d'ap- „ panage naturel, ſoit comme un pré- „ ſent de la libéralité de Dieu. Mr. Clar- „ ke le ſuppoſe. Il ſuppoſe de plus que „ la matiere conſiſte en une multitude „ de parties actuellement ſéparées & „ diſtinctes. Il eſt vrai qu'il la croit „ auſſi diviſible, ce qui m'étonne; car, „ ce qui eſt actuellement diviſé en par- „ ties ſéparées & diſtinctes n'eſt plus „ diviſible. Quoi qu'il en ſoit, tenons- „ nous-en aux deux premieres ſuppoſi- „ tions qui ſervent de baſe à l'argument „ de cet habile métaphyſicien, & voyons „ ſi elles ne le meneront pas à une con- „ cluſion contraire à celle qu'il en tire. „ Tout ſujet individuel peut avoir la fa- „ culté de penſer: la matiere eſt com- „ poſée de parties ſéparées & diſtinctes. „ Or chaque partie de la matiere ſépa- „ rée & diſtincte eſt un être individuel: „ car qu'eſt-ce que l'individualité, ſi- „ non ce qui ſépare ou diſtingue un être „ de tous les autres? Donc chaque par- „ tie de matiere peut être un principe „ penſant, ou avoir un ſentiment inté- „ rieur individuel. Mr. Clarke ſe trou- „ ve ainſi forcé par ſon propre raiſonne- „ ment, à reconnoître que l'ame qui

„ pen-

„ penſe, ou qui a un ſentiment intérieur „ individuel, peut être une ſubſtance „ matérielle."

Qu'eſt-ce que l'on répond à cette objection? On dit „ que quand même on „ ſuppoſeroit que chaque particule de „ matiere eſt un être individuel, c'eſt-„ à-dire un atôme indiviſible, il ne s'en-„ ſuivroit pas que chaque particule ma-„ térielle fût capable de penſer; car „ quoique la diviſibilité d'un ſujet le „ rende incapable d'avoir aucune facul-„ té individuelle, telle que la faculté de „ penſer, il ne s'enſuit pas que tout ce „ qui eſt indiviſible ſoit propre à rece-„ voir la faculté de penſer." J'aurois donc eu tort de dire que, ſuivant Mr. Clarke, il ſuffit à un ſujet quelconque d'être une ſubſtance individuelle pour être capable de recevoir la faculté de penſer. Voyons ſi j'ai mal compris Mr. Clarke, ou ſi c'eſt lui qui ſe contredit.

1°. Si l'individualité, ou l'indiviſibilité eſt la ſeule condition requiſe, ſuivant le raiſonnement de notre Docteur, pour qu'un ſujet quelconque puiſſe avoir la faculté de penſer, il s'enſuivra certainement que tout ce qui eſt diviſible ne ſauroit penſer, & de plus que tout ce qui eſt indiviſible peut penſer; à moins que

Mr. Clarke, corrigeant son premier argument, n'y ajoute de nouvelles considérations qui prouvent qu'il ne suffit pas à un sujet d'être une substance individuelle pour être propre à recevoir la faculté de penser. Mais jusques ici, il n'a pas exigé d'autre condition que l'individualité, pour rendre un sujet capable de penser. Car pourquoi, selon lui, la matiere ne peut-elle pas penser? C'est, dit-il, que la faculté de penser est une propriété individuelle, qui ne peut résider que dans un être individuel, & que la matiere n'est pas un sujet individuel. Voilà le seul empêchement dont il fasse mention. Quoique la divisibilité, ou le défaut d'individualité rende un sujet incapable de penser, il ne s'ensuit pas en général que tout être indivisible soit, pour cela seul, capable de penser; cela suit pourtant du raisonnement de Mr. Clarke, tel qu'il est dans sa Lettre à Mr. Dodwell. Il ne sauroit en disconvenir. Il aura beau interpréter, étendre, & développer son premier argument, il ne m'y fera jamais appercevoir un seul principe qui m'empêche d'en inférer légitimement que tout être individuel, soit matériel ou immatériel, est un sujet convenable pour la pensée.

Mr. Clarke dit aujourd'hui que „ quoique „ la diſtinction des parties, ou le défaut „ d'individualité ſoit la ſeule raiſon qu'il „ ait alléguée de l'incapacité de penſer „ qu'il attribue à la matiere, on ne doit „ pourtant pas dire que la ſeule choſe „ requiſe dans un ſujet quelconque pour „ devenir capable de penſer, ſoit d'être „ une ſubſtance individuelle." Pourquoi donc Mr. Clarke n'en a-t-il point exigé d'autre condition? Il convient qu'en regardant l'individualité comme la ſeule condition requiſe pour rendre un ſujet capable de penſer, tout être individuel, matériel ou immatériel, peut devenir un ſujet propre à penſer. Mais peut-il nier que ſon raiſonnement ne me porte naturellement à regarder l'individualité comme la ſeule condition requiſe pour que la matiere puiſſe recevoir la faculté de penſer? Et s'il le nie, qu'il me montre la différence qu'il y a entre dire *la matiere ne peut pas penſer parce qu'elle n'eſt pas un ſujet individuel*, ou *la matiere pourroit penſer ſi elle étoit un ſujet individuel*. Le défaut d'individualité n'eſt-il pas dans ces deux propoſitions, le *ſeul obſtacle* qui empêche la matiere de penſer, ou autrement, la *ſeule raiſon* de ſon incapacité à cet égard?

2°. Si j'avois inféré de l'argument de Mr. Clarke, que tout ce qui eſt indiviſible ou individuel eſt par cela ſeul capable de penſer; je ne vois pas comment cet habile Métaphyſicien pourroit tirer des ſeuls principes qu'il a employés, quelque conſidération propre à faire voir qu'un être matériel individuel n'eſt pas capable de penſer. Et s'il ne le peut pas, il s'enſuit donc qu'en général tout être indiviſible ou individuel eſt par cela ſeul capable de penſer.

Mais Mr. Clarke nie la ſuppoſition ſur laquelle cette objection eſt fondée: il nie qu'aucune particule de la matiere ſoit réellement indiviſible. Ainſi je ne dois plus raiſonner ſur cette hypothèſe. Je croyois pourtant raiſonner dans les principes de Mr. Clarke, puiſqu'il dit que la matiere conſiſte dans une multitude de parties actuellement ſéparées & diſtinctes. Il me ſembloit qu'il falloit des êtres ſimples pour former des compoſés; & je penſois que Mr. Clarke donnoit le nom de parties à ces êtres ſimples qui compoſent les corps. Il paroît à-préſent qu'il n'admet dans la matiere que des parties improprement dites, c'eſt-à-dire des parties apparentes, mais qui ne

ſont pas réellement telles. Ainſi mon objection tombe ſans effet; je n'en regrette pas la perte.

III. J'ai accordé à Mr. Clarke tout ce qu'il pouvoit deſirer. „ Suppoſons,
„ ai-je dit, que ce ſavant Théologien a
„ prouvé que le ſentiment intérieur ne
„ ſauroit ſe trouver que dans un être
„ individuel, & que de plus cet être
„ individuel doit être une ſubſtance im-
„ matérielle; il n'a pas prouvé pour ce-
„ la que l'ame ſoit naturellement im-
„ mortelle, de ſorte que tous ſes beaux
„ & longs raiſonnemens en faveur de
„ l'immatérialité de l'ame ſont en pure
„ perte pour l'objet principal qui eſt
„ ſon Immortalité naturelle. L'ame é-
„ tant ſuppoſée un principe immatériel
„ penſant, pour démontrer ſon Immor-
„ talité naturelle, il faut prouver qu'un
„ principe immatériel penſant eſt natu-
„ rellement immortel; & pour démon-
„ trer ce dernier point, il faut faire
„ voir qu'il y a une connexion néceſ-
„ ſaire entre être immatériel & penſer.
„ Cependant nous avons bien des rai-
„ ſons de croire que la penſée eſt une
„ action qui ne commence qu'un certain
„ temps après l'exiſtence de ſon ſujet
„ d'inhérence, & qu'elle peut périr ou

„ cesser, sans que son sujet cesse d'être.
„ Ainsi l'on ne prouve pas mieux l'Im-
„ mortalité naturelle de l'ame par son
„ Immatérialité, qu'on ne prouve l'Im-
„ mortalité naturelle des corps humains
„ qui sont dans le tombeau, en faisant
„ voir que la matiere ne peut périr que
„ par l'anéantissement. Dans ce dernier
„ cas, nous n'avons point de preuves
„ qui nous forcent à croire que les par-
„ ties du corps doivent nécessairement
„ continuer d'exister ensemble; dans
„ l'autre cas, nous manquons aussi de
„ preuves suffisantes pour faire voir que
„ la pensée soit une propriété inséparable
„ de l'être immatériel. Quel avantage
„ la morale & la Religion peuvent-elles
„ donc tirer de tous les raisonnemens
„ que l'on fait sur cette matiere? Si
„ nous n'avons pas d'autre assurance
„ d'une vie future, ou autrement d'un
„ état futur de perception après cette
„ vie, que celle qu'on peut tirer de la
„ prétendue démonstration de l'Immor-
„ talité naturelle de l'ame, nous n'en
„ avons aucune. Si elle est nulle, quel-
„ le influence peut-elle avoir sur nos
„ mœurs & nos actions dans l'écono-
„ mie présente?"

Mr. Clarke répond à cela „ qu'il n'y a

„ point de puiſſance naturelle capable „ d'agir ſur les qualités & les modes „ d'un être indiviſible. Car, dit-il, tou„ tes les qualités réelles & inhérentes „ d'une ſubſtance quelconque ſont ou „ des modifications de la ſubſtance mê„ me, ou des propriétés que Dieu ajou„ te à la ſubſtance en vertu de ſon pou„ voir ſur tous les êtres créés. Or il „ n'y a point de puiſſance naturelle ca„ pable d'agir ſur les qualités inhéren„ tes ou ajoutées à un être indiviſible; „ car ſi elle agiſſoit ſur elles, ce ne ſe„ roit qu'en produiſant quelque change„ ment dans la ſubſtance même de cet „ être, c'eſt-à-dire dans la diſpoſition „ de ſes parties: ce qui ne peut pas ar„ river, puiſqu'un être indiviſible n'a „ point de parties."

1°. J'obſerve en premier lieu que cette réponſe ne s'accorde point avec le fait, ou que même elle ſuppoſe l'ame matérielle & diviſible. Nous ſavons par expérience que l'ame, ou l'être qui penſe, ſubit divers changemens ou altérations. L'ame non-ſeulement éprouve diverſes paſſions, comme de chagrin, d'amour &c.; ce ſont des modifications qui ne durent qu'un temps. L'ame a encore d'autres qualités ou propriétés,

comme de voir & d'entendre, qui cessent par la mauvaise disposition des organes appropriés à telles opérations de l'ame. De plus, il ne paroît pas que l'ame pense dans le sommeil. Comment Mr. Clarke accordera-t-il cette succession de diverses passions dans l'ame, l'interruption de certaines qualités ou facultés, & même la cessation totale de la pensée, avec son principe „ qu'il n'y a „ point de puissance naturelle qui puisse „ agir sur les qualités & les modes d'un „ être indivisible, ni y produire le „ moindre changement?" Je lui promets bien de rendre raison de ce phénomene psychologique, & de faire voir comment un être immatériel peut cesser de penser par l'impression d'une puissance naturelle. Mais s'il nie qu'un être immatériel puisse recevoir aucune impression d'une puissance naturelle, ne dois-je pas en conclure que notre ame qui, par l'expérience, est soumise à l'action de plusieurs puissances naturelles dont elle ressent l'influence, est un être matériel?

2°. On entend ici par puissances naturelles les êtres matériels ou immatériels créés, & leurs diverses influences & actions les uns sur les autres. Or jus-

qu'à ce que Mr. Clarke ait une idée complette de ces deux ſortes d'êtres, & des influences & actions diverſes qu'ils exercent les uns ſur les autres, il lui eſt impoſſible de décider en quoi conſiſte & juſqu'où s'étend l'action de l'un ſur les facultés & les opérations d'un autre. En ſuppoſant qu'il y a des êtres dans le monde qui penſent, & dont la ſubſtance ne m'eſt pas mieux connue que ſous l'idée d'une ſubſtance qui ne ſauroit être diviſée par aucune puiſſance naturelle; je ne comprends pas comment ces êtres indiviſibles penſent, ni comment ils peuvent exercer d'autres facultés, ni même quelles ſont les qualités ou facultés qu'ils ont. Je ne connois donc pas toutes les facultés des êtres ſoit matériels ſoit immatériels, ni leur maniere d'opérer. Sur quoi donc puis-je déterminer comment ce dont je n'ai point d'idée affecte l'action ou la faculté d'un autre être dont je n'ai point non plus d'idée, comment cette faculté s'exerce, comment elle réſide dans ſon ſujet, en un mot en quoi conſiſte ſon eſſence?

3°. Mr. Clarke dit „qu'il n'y a point „ de puiſſance naturelle capable d'agir „ ſur les qualités inhérentes ni ſur les „ modes d'un être indiviſible, parce

„ que, ſi elle agiſſoit ſur ces qualités ou
„ modes, ce ne ſeroit qu'en produiſant
„ quelque changement dans la ſubſtan-
„ ce même de cet être, c'eſt-à-dire
„ dans la diſpoſition de ſes parties, &
„ que cela ne peut pas arriver à l'égard
„ d'un être qui n'a point de parties."
Je demande à Mr. Clarke ſi Dieu ne peut pas détruire un mode ou une qualité d'un être immatériel, ſans produire aucun autre changement dans la ſubſtance même de cet être. S'il convient que Dieu le peut, alors il n'y a point de répugnance dans la nature de la choſe, qu'un mode, ou une qualité, puiſſe être détruit ſans qu'il arrive aucun autre changement à la diſpoſition des parties de la ſubſtance qui ſert de ſujet à ce mode ou à cette qualité. Si Mr. Clarke dit que Dieu peut détruire un mode ou une qualité d'un être immatériel, ſans produire aucun autre changement dans la ſubſtance de cet être, mais qu'il n'y a point de créature qui puiſſe la même choſe, quelque vertu ou pouvoir qu'elle reçoive de Dieu; je le prierai alors de vouloir bien tirer de ſes principes un argument qui prouve qu'une créature ne peut pas agir ſur les qualités ni ſur les modes d'un être imma-

tériel, ſans produire quelque changement dans ſa ſubſtance, & qui ne démontre pas auſſi légitimement que Dieu même ne le peut pas à moins qu'il n'anéantiſſe le ſujet de ces modes ou qualités. Si l'indiviſibilité d'un être immatériel fait que ſes qualités ne peuvent ceſſer par l'action des êtres créés ſur lui, elle doit de même empêcher que Dieu puiſſe faire ceſſer ſimplement les qualités de l'être immatériel & indiviſible. Car ſuivant Mr. Clarke, Dieu ne peut pas plus produire du changement dans les parties d'une ſubſtance immatérielle, qu'aucune créature. Mr. Clarke niera peut-être que Dieu puiſſe détruire un mode ou une qualité d'un être immatériel, ſans cauſer quelque changement dans la ſubſtance de cet être. Et je répondrai que ſi Dieu peut cauſer quelque changement dans les parties de la ſubſtance de cet être en détruiſant une faculté ou qualité qu'il y avoit ajoutée, cette ſubſtance immatérielle eſt auſſi réellement diviſible par la puiſſance de Dieu, qu'aucun être matériel. Ainſi tous les raiſonnemens par leſquels notre habile Théologien s'efforce de prouver que la matiere eſt incapable de penſer, ſe tournent contre lui : car le change-

ment de parties dans une ſubſtance finie eſt une marque auſſi évidente de diviſibilité, que la ſolidité. Enfin Mr. Clarke dira-t-il que Dieu ne peut détruire aucune faculté ni qualité d'une ſubſtance immatérielle, ſans annihiler le ſujet même? Comment prouvera-t-il que Dieu qui a pu ajouter une faculté à une ſubſtance immatérielle, comme notre Docteur en convient, ne peut pas la lui ôter en laiſſant le ſujet dans le même état qu'il étoit avant qu'il eût reçu cette faculté?

4°. Pour ne rien laiſſer à deſirer ſur ce ſujet, j'alléguerai l'exemple d'une qualité d'un être immatériel qui doit ſa conſervation à l'action des êtres créés & qui peut ceſſer ſans qu'il arrive aucun changement à la ſubſtance de cet être. C'eſt du mouvement de l'ame que je veux parler. Comme Mr. Clarke n'exclut point l'étendue de l'idée de l'être immatériel, il eſt évident que quand nous changeons de place, notre ame ſe meut avec notre corps, quoique l'ame n'ait point, à proprement parler, de mouvement, ſi elle n'a point d'étendue. Ce mouvement de l'ame eſt entiérement dû aux cauſes externes & matérielles, non ſeulement pour le dégré de vîteſſe,

mais encore pour la détermination & la direction : dès que l'action des causes externes & matérielles cesse, le dégré & la détermination particuliere du mouvement de l'ame cesse aussi ; & si tel mouvement particulier d'un être immatériel dépend des causes externes matérielles, tous ses autres mouvemens en dépendront aussi. Du moins je ne vois pas ce qui pourroit empêcher qu'ils n'en dépendissent tous. Et s'il est ainsi il n'y a point de contradiction à supposer que l'ame puisse être en repos, sans aucun mouvement actuel, sans que sa substance en soit ni changée ni anéantie. Nous avons donc un être immatériel qui peut recevoir & perdre un mode, une qualité, savoir le mouvement, par l'action d'une puissance naturelle, sans même qu'il arrive aucun changement à la substance de cet être, c'est-à-dire à la disposition de ses parties. Que devient à-présent cette proposition générale de Mr. Clarke? „ Qu'il n'y a point de „ puissance naturelle capable d'agir sur „ les qualités ou sur les modes d'un être „ indivisible, parce que si elle agissoit „ sur ces qualités ou modes, ce ne se„ roit qu'en produisant du changement „ dans la substance de cet être, c'est-à-

„ dire dans la diſpoſition des parties.”

5°. Suppoſons que Mr. Clarke a prouvé ce qu'il n'a pas même rendu vraiſemblable, ſavoir que toute l'ame, ou le principe immatériel qui penſe ne ſauroit être diviſé par aucune force naturelle, & que par conſéquent il eſt naturellement immortel dans ce ſens, cependant cette indiviſibilité & cette immortalité ne ſont rien de plus, que ce qu'il accorde à quelques particules de matiere: „ car il „ dit expreſſément qu'il y a des particules élémentaires, parfaitement ſolides, qu'aucune force naturelle ne peut „ diviſer.” Et pourtant il me reprend d'avoir donné le nom d'être individuel à des particules élémentaires de la matiere parfaitement ſolides qu'aucune cauſe ou force naturelle ne ſauroit diviſer. Si donc un atôme de matiere, quoique naturellement indiviſible, n'eſt pas naturellement immortel, parce qu'il n'eſt pas indiviſible dans le ſens que Mr. Clarke exige pour fondement de l'immortalité naturelle, ſavoir de ne pouvoir être diviſé par Dieu même, il faut prouver que l'ame ne ſauroit être diviſée par la force infinie de Dieu, s'il veut démontrer qu'elle eſt naturellement immortelle. Mais il n'a rien dit qui prouve que l'être immatériel ſoit indivi-

ſible en ce ſens. Il l'a ſuppoſé : une ſuppoſition auſſi gratuite n'eſt pas une preuve.

IV. „ Puiſque, ſuivant notre Docteur, un être individuel peut ſeul être „ le ſujet de la faculté de penſer, pourquoi pluſieurs parties de la matiere „ réunies en un ſeul ſyſtême ne pourroient-elles pas devenir propres à recevoir cette faculté ? Dieu ne peut-il „ pas en faire un tout individuel, c'eſt-à-dire les unir tellement enſemble „ qu'elles ne puiſſent pas être ſéparées „ ni diviſées par aucune cauſe naturelle? „ Dans cet état d'union, que leur manqueroit-il pour être capables de penſer? Le corps, qu'elles formeroient „ par leur réunion intime, auroit l'individualité : il auroit donc la ſeule „ choſe requiſe pour être capable de „ penſer : il pourroit donc devenir un „ être penſant.

„ En ſuppoſant pluſieurs parties ſi étroitement unies enſemble qu'elles ne „ puſſent plus être ſéparées les unes des „ autres, en quoi conſiſteroit la diſtinction ou l'individualité de chaque partie? Il me ſemble, à moi, qu'elle ne „ ſeroit plus. Cette union intime l'anéantiroit ; & un tel compoſé n'auroit „ point de parties diſtinctes, comme

„ (*partes extra partes*), ou celle d'être
„ composée de parties qui peuvent exis-
„ ter séparément & qui n'ont point de
„ dépendance nécessaire les unes des au-
„ tres, en font évidemment un être di-
„ visible, au lieu que nous ne connois-
„ sons point dans les êtres immatériels,
„ de propriétés pareilles qui supposent
„ en aucune maniere la divisibilité."

N'en déplaise à Mr. Clarke, je soutiens qu'il n'y a aucune différence entre un systême de matiere tel que je le suppose dans l'objection précédente, & un être immatériel étendu. Quoique toute la matiere soit composée de parties qui ne dépendent point nécessairement les unes des autres pour leur existence, cependant un systême de matiere tel que je l'ai supposé ne peut pas plus être divisé par les causes naturelles, qu'un être immatériel. Or Mr. Clarke est si éloigné de nier ma supposition qu'il la réduit en fait, en disant qu'il y a des particules de matiere qu'aucune puissance naturelle ne sauroit diviser. Or s'il y a des systêmes de matiere qu'aucune force naturelle ne puisse diviser, quoiqu'ils puissent être divisés par la puissance divine, il n'y a entre eux & les êtres immatériels finis, aucune différence au pre-

„ l'être immatériel n'en a point, quoi-
„ qu'il ſoit étendu. En ſuppoſant cette
„ union complette & entiere, les par-
„ ties ſont auſſi incapables de diviſion,
„ que celles de l'étendue immatérielle.
„ Toute la différence qu'il y a entre la
„ ſubſtance immatérielle & la ſubſtance
„ matérielle, indépendamment de la ſo-
„ lidité de celle-ci qui manque à l'au-
„ tre, conſiſte en ce que l'une eſt peut-
„ être individuelle par ſa nature, & que
„ l'autre devient par un acte particulier
„ de la puiſſance divine ce que la pre-
„ miere eſt par la création. Je ne vois
„ pas du reſte que cette différence ſuffi-
„ ſe pour rendre l'une capable de pen-
„ ſer, & l'autre incapable de recevoir
„ la faculté de penſer, à moins que cet-
„ te faculté ne puiſſe pas ſe trouver
„ avec la ſolidité dans le même ſujet."

Pour réfuter cette objection, Mr. Clarke tâche d'établir une différence eſſentielle entre un ſyſtême de matiere tel que je le ſuppoſe, & un être immatériel, fût-il même étendu. „ Le cas eſt
„ différent, dit-il, parce que quelques-
„ unes des premieres & des principales
„ propriétés que nous connoiſſons à la
„ matiere, telles que celle d'avoir des
„ parties diſtinctes les unes des autres

„ (*par-*

„ (*partes extra partes*), ou celle d'être
„ composée de parties qui peuvent exis-
„ ter séparément & qui n'ont point de
„ dépendance nécessaire les unes des au-
„ tres, en font évidemment un être di-
„ visible, au lieu que nous ne connois-
„ sons point dans les êtres immatériels,
„ de propriétés pareilles qui supposent
„ en aucune maniere la divisibilité."

N'en déplaise à Mr. Clarke, je soutiens qu'il n'y a aucune différence entre un systême de matiere tel que je le suppose dans l'objection précédente, & un être immatériel étendu. Quoique toute la matiere soit composée de parties qui ne dépendent point nécessairement les unes des autres pour leur existence, cependant un systême de matiere tel que je l'ai supposé ne peut pas plus être divisé par les causes naturelles, qu'un être immatériel. Or Mr. Clarke est si éloigné de nier ma supposition qu'il la réduit en fait, en disant qu'il y a des particules de matiere qu'aucune puissance naturelle ne sauroit diviser. Or s'il y a des systêmes de matiere qu'aucune force naturelle ne puisse diviser, quoiqu'ils puissent être divisés par la puissance divine, il n'y a entre eux & les êtres immatériels finis, aucune différence au pre-

mier égard. Quant au ſecond qui conſiſte à pouvoir ou à ne pouvoir pas être diviſés par la puiſſance de Dieu, je ne vois encore aucune différence entre de tels ſyſtêmes de matiere & les êtres immatériels finis ſuppoſés étendus. Tous les êtres finis étendus, ſoit matériels ou immatériels, réſultent d'une quantité de parties tellement diſpoſées que la partie d'un côté n'eſt pas celle de l'autre. C'eſt une continuité de la même ſubſtance. Je ne vois pas pourquoi une ſubſtance ainſi continue ne ſeroit pas diviſible comme une ſubſtance ſolide continue. Que Mr. Clarke nous faſſe voir par quelle raiſon une ſubſtance ſolide continue peut être diviſée par la puiſſance de Dieu, & cette raiſon prouvera la même diviſibilité de toute autre ſubſtance continue. Suppoſons que l'ame a quatre pouces quarrés d'étendue: cette ſuppoſition devient raiſonnable dès que l'on regarde l'ame comme une ſubſtance étendue. Je demande donc à Mr. Clarke ſi le dégré de l'étendue de l'ame ne dépendoit pas autant de Dieu, lorſqu'il créa cette ſubſtance penſante, que celui de la grandeur de toute particule de matiere reconnue pour indiviſible par aucune cauſe naturelle. Dieu

n'auroit-il pas pu ne lui donner que deux pouces d'étendue, s'il avoit voulu, comme il pouvoit diminuer la masse des particules de la matiere ? Je suppose que Mr. Clarke m'accordera l'un & l'autre: Or, si Dieu peut faire des êtres immatériels de différentes dimensions, qui peut l'empêcher de diminuer à-présent l'étendue qu'il donna à un être immatériel en le créant, sans l'empêcher également de diminuer la grandeur à un solide continu en le créant ? Il me semble qu'un pouce d'étendue du côté droit d'un être immatériel ne dépend pas plus, quant à son existence, d'un pouce d'étendue du côté gauche, que chaque côté d'une particule de matiere parfaitement solide ne dépend de l'autre au même égard. Nous avons donc découvert dans les êtres immatériels une propriété qui suppose la divisibilité, comme nous en connoissons de pareilles dans la matiere. L'étendue continue rend l'être qui la possede aussi réellement divisible, que la solidité continue.

„ On peut démontrer, ajoute Mr. „ Clarke, que les parties connues de „ l'espace sont absolument indivisibles; „ de sorte qu'il n'est pas difficile de „ comprendre que les êtres immatériels

„ étendus ſoient pareillement indiviſi-
„ bles."

Quand même on pourroit démontrer que les parties connues de l'eſpace ſont abſolument indiviſibles, il ne s'enſuivroit pas qu'il fût aiſé de s'imaginer qu'une ſubſtance immatérielle pût être pareillement indiviſible. L'eſpace eſt ſuppoſé infiniment étendu, parce qu'il n'eſt autre choſe que l'abſence ou la place des corps, au-lieu qu'un être immatériel eſt quelque choſe d'étendu & de fini.

Cependant ſi Dieu peut diviſer tous les êtres finis étendus, tout ce que Mr. Clarke allegue en preuve de l'incapacité de penſer qu'il attribue à la matiere, aura la même force pour prouver que l'être immatériel ne peut pas penſer. On s'en convaincra par les paroles même de ce ſavant Théologien en ſubſtituant ſeulement le terme de *matiere* ou d'*être matériel*, à celui d'*ame* ou d'*être immatériel étendu*. „ Suppoſez, dit-il, un être
„ étendu auſſi petit qu'il vous plaira,
„ doué du ſentiment intérieur ou de la
„ penſée. Si cet être étendu, tout pe-
„ tit qu'il eſt, peut être diviſé en deux
„ parties par la puiſſance de Dieu, qu'ar-
„ rivera-t-il naturellement à ſa faculté
„ de penſer, en conſéquence de cette

„ diviſion? Si cette faculté ſubſiſte en-
„ core, il y aura deux ſentimens inté-
„ rieurs diſtincts, un dans chaque partie
„ ſéparée; ou bien la faculté qui conti-
„ nuera d'exiſter dans l'eſpace ou diſtan-
„ ce intermédiaire qui ſépare les deux
„ parties, n'aura point de ſujet, ou elle
„ aura pour ſujet quelque choſe qui ne
„ ſera pas une ſubſtance matérielle. Si
„ l'on prétend qu'après la diviſion il n'y
„ a qu'une ſeule des deux parties ſépa-
„ rées qui conſerve la faculté de pen-
„ ſer, il faut de deux choſe l'une, ou
„ qu'avant la diviſion il n'y eût qu'une
„ partie qui la poſſédât, & alors on de-
„ mandera ce qu'il arriveroit ſi cette
„ partie penſante étoit diviſée; ou qu'u-
„ ne ſeule & même qualité individuelle
„ ſoit transférée d'un être à un autre,
„ ce que tous les Philoſophes du mon-
„ de regardent comme une choſe im-
„ poſſible. Enfin dira-t-on que la di-
„ viſion de l'être immatériel étendu
„ détruit entiérement la faculté de pen-
„ ſer? Il s'enſuivra que cette faculté n'é-
„ toit point une qualité réelle inhérente
„ à la ſubſtance même de l'être éten-
„ du, dans laquelle la diviſion des par-
„ ties ne doit point produire d'altéra-
„ tion, mais un ſimple accident, comme

„ la rondeur, qui périt par la ſéparation „ des parties : ce qui ſera reconnu ſans „ peine pour une abſurdité."

V. Me voici parvenu à la cinquieme & derniere objection. „ Suppoſons enfin que la faculté de penſer, ou le „ ſentiment intérieur individuel prouve „ l'immatérialité de l'ame, & que l'immatérialité de l'ame prouve ſon immortalité naturelle ; voyons à quelle „ conſéquence nous conduiſent ces ſuppoſitions. Elles élevent toutes les „ créatures ſenſibles de cet univers à la „ condition & à la deſtination de l'homme, en les rendant capables comme „ lui d'une éternité de bonheur. Pour „ éluder cette concluſion, on eſt contraint d'admettre l'une de ces deux „ propoſitions :

„ 1°. Ou que toutes ces créatures ſenſibles ne ſont que de pures machines ;

„ 2°. Ou que leurs ames ſeront anéanties à la diſſolution de leurs corps.

„ Ces deux ſyſtêmes ſont auſſi mal „ conçus l'un que l'autre. Quant au „ premier, l'expérience démontre que „ les bêtes perçoivent, penſent, &c. „ comme les hommes. Nous les voyons „ éviter la peine & rechercher le plaiſir. „ Nous ſommes témoins des marques

„ non-équivoques qu'elles donnent de la „ douleur qu'elles ressentent, ou de la „ satisfaction qu'elles éprouvent. Elles „ agissent en cela à la maniere des hom- „ mes. Elles évitent la douleur & re- „ cherchent le plaisir, par les mêmes „ motifs qui portent les hommes à en „ faire autant; en réfléchissant sur leurs „ actions passées, sur celles de leurs sem- „ blables, & sur les suites des unes & „ des autres, elles apprennent à faire „ un choix entre les objets qui se pré- „ sentent. Aussi nous voyons celles qui „ ont plus d'expérience, agir plus con- „ formément à leurs intérêts. Si pour- „ tant les brutes sont de pures machi- „ nes, comment prouvera-t-on que les „ hommes ont une ame immatérielle? „ Si les opérations des bêtes ne suffisent „ pas pour les distinguer d'une montre, „ je crains bien que nous ne soyons aussi „ des machines un peu plus parfaites.

„ A l'égard de l'autre alternative qui „ consiste à soutenir que les ames des „ brutes seront anéanties à la mort de „ leurs corps, elle est directement con- „ traire à la preuve de l'immortalité na- „ turelle de nos ames, tirée de son im- „ matérialité. Elle lui ôte toute sa for- „ ce; car alors cette immortalité na-

„ turelle ne nous garantit pas de l'ané-
„ antiſſement."

Mr. Clarke répond que „quoique les
„ créatures ſenſibles ayent certainement
„ quelque choſe d'immatériel en elles,
„ il ne s'enſuit pas qu'elles doivent être
„ anéanties à la diſſolution de leurs
„ corps, ou devenir capables de rece-
„ voir un bonheur éternel comme l'hom-
„ me. C'eſt comme ſi quelqu'un pré-
„ tendoit que tout ce qui n'eſt pas
„ exactement comme lui, n'exiſtoit
„ point du tout."

La force de cette réponſe poſe ſur ce que je parois ſoutenir qu'il eſt néceſſaire ou que les ames des bêtes ſoient anéanties à la diſſolution de leurs corps, ou qu'elles deviennent capables d'un bonheur éternel, comme les ames humaines. Quand ce ſeroit-là réellement ma penſée, ce raiſonnement ne reſſembleroit pas pour cela à celui d'un homme qui prétendroit que tout ce qui n'eſt pas exactement ſemblable à lui n'exiſte point du tout. Car je ne dis pas que les ames des bêtes ſont capables d'un bonheur éternel, ou qu'elles n'exiſtent pas; mais qu'elles doivent ou devenir capables d'un bonheur éternel ou être anéanties à la diſſolution de leurs corps. *Il* s'en-

ſuit peut-être que tout être immatériel qui n'eſt pas capable d'un bonheur éternel ne ſauroit exiſter après la diſſolution du corps qu'il anime; mais il ne s'enſuit pas qu'il ne puiſſe point exiſter d'être immatériel ou d'ame qui ne ſoit capable d'un bonheur éternel, comme l'homme, ou pour me ſervir des termes de Mr. Clarke, qui ne lui reſſemble parfaitement à l'égard de cette capacité.

Mais mon intention n'étoit pas de ſoutenir que les ames des bêtes devoient abſolument être anéanties à la diſſolution du corps animal, ou devenir capables d'un bonheur éternel comme les ames humaines; mais ſeulement qu'elles devoient être anéanties dans un temps ou dans un autre, ou participer à l'immortalité avec les ames des hommes. Car, quand je me ſuis objecté à moi-même que les ames des bêtes ſeront anéanties à la diſſolution de leurs corps, je me ſuis imaginé que ceux qui ſuppoſeroient l'annihilation des ames des bêtes, regarderoient la mort corporelle comme le terme le plus naturel de leur exiſtence, & je ne me ſuis pas trompé, comme il paroît par les réponſes qui ont été faites au Diſcours de Mr. Dodwell qui lui-même ſuppoſant l'ame naturellement mortelle, quoique

POSTSCRIPT

Sur la Réponse de Mr. Milles au Discours Epistolaire de Mr. Dodwell.

JE finissois ma Réplique à la Défense de Mr. Clarke, lorsque j'ai reçu la Réponse de Mr. Milles au Discours de Mr. Dodwell. Dans la Préface de cette Réponse l'Auteur prend la défense de l'argument de Mr. Clarke en faveur de l'immatérialité & de l'immortalité naturelle de l'ame, contre mes objections. Mais les principes sur lesquels il se fonde détruisent ce qu'il veut établir, & il donne aux paroles de Mr. Clarke un sens tout-à-fait contraire à celui que ce dernier leur donne lui-même dans sa Défense. Par exemple, Mr. Milles dit que „ si l'être pensant est étendu, il doit „ avoir des parties." Et Mr. Clarke soutient précisément le contraire. Il ajoute que „ par un être individuel Mr. „ Clarke entend un être inétendu." Ce qui est absolument faux, puisque Mr. Clarke ne refuse pas l'étendue au principe immatériel qui pense dans nous. Il m'accuse encore „ de n'avoir pas bien

„ compris mon adverſaire, lorſque j'ai „ dit qu'il n'excluoit point l'étendue de „ l'idée de l'immatérialité." Il s'en faut bien que ce ſoit-là une mépriſe de ma part. Mr. Clarke ne me fera point un pareil reproche. Loin de prétendre que ſi l'être qui penſe dans nous eſt étendu, il doit avoir des parties, il convient avec moi dans ſa Défenſe que l'étendue n'eſt point exclue de l'idée qu'il a de l'immatérialité, & il me donne gain de cauſe ſi je prouve que toute étendue finie a des parties, c'eſt-à-dire ſi je prouve ce que Mr. Milles regarde comme vrai, ce qu'il admet pour un principe évident. Au lieu donc de répondre en particulier aux obſervations de Mr. Milles, il me ſuffit de le renvoyer à la Défenſe de Mr. Clarke, où il verra que non-ſeulement il n'eſt pas entré dans le ſens de Mr. Clarke, mais de plus qu'il l'a contredit expreſſément, & qu'il ne peut plus le défendre ſans rétracter ſa Préface. En effet, ſi un être immatériel penſant, ou l'ame, eſt un être étendu ſuivant Mr. Clarke, & qui pourtant ne peut être diviſé par aucune force naturelle ni divine; on ne peut pas ſoutenir, avec Mr. Milles, „que ſi ce qui penſe dans nous „ eſt étendu, il eſt compoſé de parties,

„ & qu'il eſt impoſſible qu'un être com-
„ poſé de parties devienne le ſujet de
„ la penſée." Ou ſi ces deux propoſitions de Mr. Milles ſont vraies elles détruiſent la démonſtration de l'immatérialité de l'ame propoſée par Mr. Clarke. Car, en ſuppoſant que tout ce qui eſt étendu eſt compoſé de parties, & que tout être compoſé de parties ne ſauroit penſer, la ſubſtance immatérielle de Mr. Clarke ne peut pas être un principe penſant, puiſqu'il lui accorde l'étendue. Ainſi Mr. Milles détruit l'immatérialité de l'ame, au ſens de Mr. Clarke, en voulant la défendre; & s'il entreprend de nouveau d'appuyer l'argument de Mr. Clarke, il doit commencer par rétracter ce principe de ſa Préface, ſavoir *que ſi ce qui penſe eſt étendu, il eſt compoſé de parties*. Autrement il ne pourra jamais démontrer l'indiviſibilité de l'être étendu, ni conſéquemment prouver l'immatérialité & l'immortalité naturelle de l'ame, au ſens de Mr. Clarke.

Quoique Mr. Milles ait ſi mal compris Mr. Clarke, cependant il eſt juſte que le Lecteur ſache la raiſon pour laquelle il lui fait dire que l'être immatériel eſt un être inétendu. La voici:

„ L'Auteur des remarques ſur l'argu-
„ ment de Mr. Clarke, dit-il, lui fait
„ beaucoup de tort, en lui imputant de
„ ne pas exclure l'étendue de l'idée de
„ l'immatérialité ; puiſqu'il eſt évident
„ que notre argument ſeroit ſans force,
„ ſi l'on ne ſuppoſoit pas comme un
„ principe ſuffiſamment prouvé, que la
„ ſubſtance immatérielle qui penſe, eſt
„ inétendue." C'eſt pour cette prétendue bévue que Mr. Milles me fait la grace de ſuppoſer *que je mépriſe la Logique.* En vérité, il me fait bien de la grace. Je ne lui rendrai point politeſſe pour politeſſe ; & quoique ſa mépriſe ſoit auſſi réelle que la mienne eſt imaginaire de ſa part, je prendrai la liberté de l'attribuer à une cauſe plus louable, d'autant plus qu'il a la modeſtie de dire qu'il a tâché d'imiter la méthode qu'a ſuivie le grand Théologien Chillingworth dans ſon Traité de l'immatérialité de l'ame.

Comme Mr. Milles n'eſt pas d'accord avec Mr. Clarke, ſur les principes de l'immatérialité de l'ame qu'ils ſoutiennent l'un & l'autre, de même nous ne ſommes pas tout-à-fait d'accord, Mr. Milles & moi, ſur les principes que l'on

doit ſuivre dans des diſcuſſions telles que celle qui nous occupe. En fait de ſpéculations philoſophiques, ce n'eſt ni l'autorité de Cicéron, quand même on pourroit reconnoître ſes véritables ſentimens qu'il eſt très-difficile de ſaiſir au milieu des opinions diverſes qu'il fait ſoutenir aux interlocuteurs de ſes Dialogues, ni l'autorité de tous les Philoſophes du monde, ni à plus forte raiſon celle des Peres de l'Egliſe, qui me regle. C'eſt la raiſon ſeule que je ſuis. De quelque côté qu'elle vienne, je m'y ſoumets. C'eſt par elle ſeule que nous nous propoſons, Mr. Clarke & moi, de diſcuter la queſtion préſente. Lors donc que Mr. Milles, pour prouver que la faculté de penſer eſt inſéparable de l'être immatériel, ſe contente de dire „ que „ la faculté de penſer a toujours été „ & eſt encore aujourd'hui réputée par „ tout le monde pour une propriété „ néceſſaire de l'immatérialité," je ne penſe pas qu'il convienne de répondre à un homme qui ſemble ignorer que l'objet que nous diſcutons Mr. Clarke & moi n'eſt pas une queſtion qui ſe décide par l'autorité de perſonne, & que Mr. Clarke lui-même s'eſt propoſé dans l'ar-

l'argument que j'examine, de démontrer l'immatérialité & l'immortalité naturelle de l'ame, par la ſeule raiſon.

En un mot, le fait ne prouve rien dans l'objet dont il s'agit ici. Ce que les autres ont penſé ne décide rien pour nous: Comme ſi l'on prétendoit prouver par des raiſonnemens profonds & recherchés que les Peres de l'Egliſe étoient de grands Philoſophes, tandis que le contraire eſt évident par la confrontation de quelques paſſages de leurs ouvrages que l'on trouve dans les écrits de Mrs. Milles & Dodwell.

RÉFLEXIONS
SUR
LA SECONDE DÉFENSE
DE MR. CLARKE.

—— *Vimque omnem eam, quâ vel agamus quid, vel ſentiamus, in omnibus corporibus vivis æqualiter eſſe fuſam, nec ſeparabilem eſſe à corpore, quippe quæ nulla ſit, nec quicquam, niſi corpus unum & ſimplex, ita figuratum ut temperatione naturæ vigeat & ſentiat:* affirmat DICÆARCHUS apud CICERONEM Tuſcul. Quæſt.

Nos autem animam corporalem & hîc profitemur, & in ſuo volumine probamus, habentem proprium genus ſubſtantiæ, ſoliditatis, per quam quid & ſentire & pati poſſit. TERTULLIANUS de Reſurrectione Carnis.

SI le Lecteur n'eſt point fatigué de ma diſpute philoſophique avec Mr. Clarke, je vais continuer à examiner ſi la

matiere peut ou ne peut pas penser. Depuis que la seconde Défense de cet habile Théologien a paru, le public a eu tout le loisir d'en porter son jugement, & m'en rapportant entiérement aux lumieres & à l'équité des savans, je ne chercherai point à les prévenir en ma faveur ni contre mon adversaire. Je commencerai plutôt par rendre à Mr. Clarke & au Lecteur la justice que je leur dois, en avouant que, dans ma derniere réplique à la premiere Défense de Mr. Clarke, j'ai omis une ligne d'un passage que j'ai cité (*). Que cette

(*) Mr. Clarke se plaint dans sa seconde Défense, que Mr. Collins a tronqué un passage de sa premiere Défense, en le citant. „En ré„pétant ma Réponse à votre premiere objec„tion, lui dit-il, vous citez ainsi mes paroles: „*Supposer qu'aucune faculté ou qualité de ce gen„re résulte des différentes parties qui composent „le tout, c'est une contradiction directe & mani„feste.* Il y a une ligne entiere omise dans ce „passage. J'ai dit: *Supposer qu'aucune faculté „ou qualité de ce genre résulte* de l'ensemble „d'un systême de matiere sans appartenir aux „*différentes parties qui composent le tout, c'est „une contradiction directe & manifeste.* Je ne „doute point que cette omission ne soit une „faute typographique. Je crois pourtant de„voir la relever ici, parceque le Lecteur ne

POSTSCRIPT

Sur la Réponſe de Mr. Milles au Diſcours Epiſtolaire de Mr. Dodwell.

JE finiſſois ma Réplique à la Défenſe de Mr. Clarke, lorſque j'ai reçu la Réponſe de Mr. Milles au Diſcours de Mr. Dodwell. Dans la Préface de cette Réponſe l'Auteur prend la défenſe de l'argument de Mr. Clarke en faveur de l'immatérialité & de l'immortalité naturelle de l'ame, contre mes objections. Mais les principes ſur leſquels il ſe fonde détruiſent ce qu'il veut établir, & il donne aux paroles de Mr. Clarke un ſens tout-à-fait contraire à celui que ce dernier leur donne lui-même dans ſa Défenſe. Par exemple, Mr. Milles dit que „ ſi l'être penſant eſt étendu, il doit „ avoir des parties." Et Mr. Clarke ſoutient préciſément le contraire. Il ajoute que „ par un être individuel Mr. „ Clarke entend un être inétendu." Ce qui eſt abſolument faux, puiſque Mr. Clarke ne refuſe pas l'étendue au principe immatériel qui penſe dans nous. Il m'accuſe encore „ de n'avoir pas bien

„ compris mon adverſaire, lorſque j'ai „ dit qu'il n'excluoit point l'étendue de „ l'idée de l'immatérialité." Il s'en faut bien que ce ſoit-là une mépriſe de ma part. Mr. Clarke ne me fera point un pareil reproche. Loin de prétendre que ſi l'être qui penſe dans nous eſt étendu, il doit avoir des parties, il convient avec moi dans ſa Défenſe que l'étendue n'eſt point exclue de l'idée qu'il a de l'immatérialité, & il me donne gain de cauſe ſi je prouve que toute étendue finie a des parties, c'eſt-à-dire ſi je prouve ce que Mr. Milles regarde comme vrai, ce qu'il admet pour un principe évident. Au lieu donc de répondre en particulier aux obſervations de Mr. Milles, il me ſuffit de le renvoyer à la Défenſe de Mr. Clarke, où il verra que non-ſeulement il n'eſt pas entré dans le ſens de Mr. Clarke, mais de plus qu'il l'a contredit expreſſément, & qu'il ne peut plus le défendre ſans rétracter ſa Préface. En effet, ſi un être immatériel penſant, ou l'ame, eſt un être étendu ſuivant Mr. Clarke, & qui pourtant ne peut être diviſé par aucune force naturelle ni divine; on ne peut pas ſoutenir, avec Mr. Milles, „que ſi ce qui penſe dans nous „ eſt étendu, il eſt compoſé de parties,

„ & qu'il eſt impoſſible qu'un être com-
„ poſé de parties devienne le ſujet de
„ la penſée." Ou ſi ces deux propoſitions de Mr. Milles ſont vraies elles détruiſent la démonſtration de l'immatérialité de l'ame propoſée par Mr. Clarke. Car, en ſuppoſant que tout ce qui eſt étendu eſt compoſé de parties, & que tout être compoſé de parties ne ſauroit penſer, la ſubſtance immatérielle de Mr. Clarke ne peut pas être un principe penſant, puiſqu'il lui accorde l'étendue. Ainſi Mr. Milles détruit l'immatérialité de l'ame, au ſens de Mr. Clarke, en voulant la défendre; & s'il entreprend de nouveau d'appuyer l'argument de Mr. Clarke, il doit commencer par rétracter ce principe de ſa Préface, ſavoir *que ſi ce qui penſe eſt étendu, il eſt compoſé de parties.* Autrement il ne pourra jamais démontrer l'indiviſibilité de l'être étendu, ni conſéquemment prouver l'immatérialité & l'immortalité naturelle de l'ame, au ſens de Mr. Clarke.

Quoique Mr. Milles ait ſi mal compris Mr. Clarke, cependant il eſt juſte que le Lecteur ſache la raiſon pour laquelle il lui fait dire que l'être immatériel eſt un être inétendu. La voici:

„ L'Auteur des remarques ſur l'argu-
„ ment de Mr. Clarke, dit-il, lui fait
„ beaucoup de tort, en lui imputant de
„ ne pas exclure l'étendue de l'idée de
„ l'immatérialité; puiſqu'il eſt évident
„ que notre argument ſeroit ſans force,
„ ſi l'on ne ſuppoſoit pas comme un
„ principe ſuffiſamment prouvé, que la
„ ſubſtance immatérielle qui penſe, eſt
„ inétendue." C'eſt pour cette prétendue bévue que Mr. Milles me fait la grace de ſuppoſer *que je mépriſe la Logique*. En vérité, il me fait bien de la grace. Je ne lui rendrai point politeſſe pour politeſſe; & quoique ſa mépriſe ſoit auſſi réelle que la mienne eſt imaginaire de ſa part, je prendrai la liberté de l'attribuer à une cauſe plus louable, d'autant plus qu'il a la modeſtie de dire qu'il a tâché d'imiter la méthode qu'a ſuivie le grand Théologien Chillingworth dans ſon Traité de l'immatérialité de l'ame.

Comme Mr. Milles n'eſt pas d'accord avec Mr. Clarke, ſur les principes de l'immatérialité de l'ame qu'ils ſoutiennent l'un & l'autre, de même nous ne ſommes pas tout-à-fait d'accord, Mr. Milles & moi, ſur les principes que l'on

doit ſuivre dans des diſcuſſions telles que celle qui nous occupe. En fait de ſpéculations philoſophiques, ce n'eſt ni l'autorité de Cicéron, quand même on pourroit reconnoître ſes véritables ſentimens qu'il eſt très-difficile de ſaiſir au milieu des opinions diverſes qu'il fait ſoutenir aux interlocuteurs de ſes Dialogues, ni l'autorité de tous les Philoſophes du monde, ni à plus forte raiſon celle des Peres de l'Egliſe, qui me regle. C'eſt la raiſon ſeule que je ſuis. De quelque côté qu'elle vienne, je m'y ſoumets. C'eſt par elle ſeule que nous nous propoſons, Mr. Clarke & moi, de diſcuter la queſtion préſente. Lors donc que Mr. Milles, pour prouver que la faculté de penſer eſt inſéparable de l'être immatériel, ſe contente de dire „ que „ la faculté de penſer a toujours été „ & eſt encore aujourd'hui réputée par „ tout le monde pour une propriété „ néceſſaire de l'immatérialité," je ne penſe pas qu'il convienne de répondre à un homme qui ſemble ignorer que l'objet que nous diſcutons Mr. Clarke & moi n'eſt pas une queſtion qui ſe décide par l'autorité de perſonne, & que Mr. Clarke lui-même s'eſt propoſé dans l'ar-

l'argument que j'examine, de démontrer l'immatérialité & l'immortalité naturelle de l'ame, par la ſeule raiſon.

En un mot, le fait ne prouve rien dans l'objet dont il s'agit ici. Ce que les autres ont penſé ne décide rien pour nous: Comme ſi l'on prétendoit prouver par des raiſonnemens profonds & recherchés que les Peres de l'Egliſe étoient de grands Philoſophes, tandis que le contraire eſt évident par la confrontation de quelques paſſages de leurs ouvrages que l'on trouve dans les écrits de Mrs. Milles & Dodwell.

Faut-il que j'aye eu en cela des vues bien raffinées? Mais sur quoi fondé Mr. Clarke soupçonne-t-il que j'ai eu envie d'embarrasser le Lecteur par une nouvelle question? Ai je réellement traité cette nouvelle question*, ou séparément, ou en la mêlant à l'ancienne question? N'est-il pas évident au contraire qu'en distinguant la pensée actuelle de la simple capacité de penser, je m'en suis tenu strictement à la question présente? Il y a plus, c'est que j'ai adopté le sens qui m'a paru le plus analogue au raisonnement de Mr. Clarke, & au véritable état de la question, comme il en convient lui-même, & voilà l'unique raison pour laquelle je l'ai préféré à tout autre. Il me semble que je ne pouvois mieux entrer dans ses vues, & qu'il devoit s'applaudir que j'eusse si bien pris sa pensée. Je ne pénétrerai point dans les intentions de Mr. Clarke: je ne chercherai point la raison qui a pu lui faire imaginer que j'avois dessein d'embarrasser le Lecteur: je ne dirai point qu'il a voulu répandre des nuages sur le point de la question qu'il étoit le plus important d'éclaircir. Je me contenterai de lui demander la raison de ses soupçons à mon égard, car je n'en puis assigner aucune qui soit à

ſon avantage. Ne devois-je pas attendre plus de juſtice de ſa part, ſi ce qu'il dit de „ la candeur & de l'ingénuité qui „ caractériſent ma Réplique" n'eſt point un pur compliment? Il devoit ſuppoſer que j'avois une raiſon ſuffiſante d'entendre par le ſentiment intérieur la penſée actuelle, & conſéquemment de diſtinguer la penſée actuelle de la ſimple capacité de penſer. Je viens de lui dire ma raiſon, c'eſt que le ſens que j'ai choiſi m'a paru être celui que le raiſonnement de Mr. Clarke avoit directement en vue, comme le plus conforme au véritable point de la queſtion.

4°. Je veux donner une entiere ſatisfaction ſur ce point à Mr. Clarke & au Lecteur. Pour cet effet je prétends faire voir que toute la diſpute roule ſur ma diſtinction; que mes objections ont pour baſe cette diſtinction, & que, pour l'avoir négligée, Mr. Clarke n'a fait aucune réponſe directe à ce que je lui avois objecté.

Mr. Clarke avoit dit: „ Il eſt clair „ qu'à moins que la matiere n'ait eſſen„ tiellement le ſentiment intérieur. . . „ aucun ſyſtême de matiere, quelque „ compoſition ou diviſion qu'on lui ſup„ poſe, ne peut devenir un être indivi-

„ duel doué de ce ſentiment intérieur."
Dans mes principes qui ſont, je penſe, ceux de tous les métaphyſiciens qui penſent avec moi qu'un être diviſible peut avoir la faculté de penſer, il eſt impoſſible de répondre convenablement à cette propoſition, ſi l'on ne reſtraint pas le ſens du terme *ſentiment intérieur*. Car, ſi l'on ſuppoſe qu'il ſignifie en même temps la penſée directe, l'acte réfléchi de la penſée, & encore la capacité de penſer, ce que l'on pourroit croire ſuivant l'explication qu'en donne Mr. Clarke lui-même, je pourrai accorder ou nier la propoſition générale, parce qu'elle ſera en partie vraie & en partie fauſſe. En effet Mr. Clarke auroit raiſon de prétendre que, ſi Dieu ne peut pas donner à la matiere la faculté de penſer, ou qu'elle ne l'ait pas eſſentiellement, aucun ſyſtême de matiere, quelque compoſition ou diviſion que l'on ſuppoſe, ne peut devenir un être individuel, doué du ſentiment intérieur, c'eſt-à-dire que le mouvement ne peut pas donner à la matiere la faculté de penſer. Mais il auroit tort de ſoutenir qu'à moins que toute la matiere ne penſe actuellement ou n'ait eſſentiellement le ſentiment intérieur, aucun ſyſtême de matiere,

quelque compoſition ou diviſion qu'on ſuppoſe, ne peut penſer actuellement. Voici donc en deux mots ce que je penſe : Ou la matiere eſt naturellement & originairement capable de penſer, ou Dieu peut lui en donner la capacité, après l'avoir créée, & quoiqu'il ſe puiſſe faire qu'actuellement aucune partie de la matiere ne penſe, cependant en vertu de ſa capacité de penſer, quelques ſyſtêmes de matiere peuvent devenir, par certaines compoſitions ou diviſions, des êtres penſans. Alors le produit de ces compoſitions ou diviſions ne ſeroit rien autre choſe, ſelon moi, qu'une nouvelle opération, ou la penſée actuelle. Mes principes me conduiſoient donc à entendre, par la faculté de penſer, la penſée actuelle, & conſéquemment à diſtinguer la penſée actuelle de la ſimple capacité de penſer. Si l'intérêt de la vérité avoit exigé une diſtinction ultérieure, j'aurois pris la liberté d'entendre le ſentiment intérieur dans le ſens le plus ſtrict du mot, pour l'acte réfléchi de la penſée, par lequel je connois que je penſe, comme je l'ai pris pour la penſée actuelle.

5°. Je ne pouvois faire aucune objection au raiſonnement de Mr. Clarke, avant que d'avoir diſtingué la penſée ac-

la grandeur & du mouvement qui ſont des ſommes ou aggrégats de propriétés partielles de la même eſpece. Auſſi prétend-il que „ ſi la penſée pouvoit être „ une faculté inhérente à un ſyſtême de „ matiere, elle ſeroit néceſſairement la „ ſomme & le réſultat des penſées des „ diverſes parties & qu'ainſi il y auroit „ dans le ſyſtême total autant de penſées „ ou de ſentimens intérieurs individuels „ que de particules matérielles : " ce qu'il regarde comme une abſurdité avouée de tout le monde. Je n'ai pas fait un grand accueil à cette belle diviſion des qualités ou facultés de la matiere en trois claſſes: je l'ai traitée d'*argumentum ad ignorantiam* ſuivant le jargon de l'école. „ En diſtinguant les propriétés ou „ facultés de la matiere en trois eſpe- „ ces, en montrant que les deux der- „ nieres eſpeces portent improprement „ le nom de propriétés ou facultés, Mr. „ Clarke ſuppoſe que le corps n'a & ne „ peut avoir que des qualités d'une ſeule „ eſpece, telles que la grandeur & le „ mouvement qui ſont des ſommes ou „ des aggrégats des mêmes qualites qui „ réſident dans chacune de ſes parties. „ Cela veut dire ſeulement qu'il ne con- „ noît dans la matiere que des qualités „ de

„ de l'espece de la grandeur & du mou-
„ vement qui sont des assemblages, des
„ résultats des qualités semblables que
„ possede en petit chaque particule ma-
„ térielle. En conclure que la matiere
„ ne peut pas avoir des qualités d'un au-
„ tre genre, c'est une conclusion pu-
„ rement gratuite. Ce que nous voyons,
„ ce que nous savons ne conclut rien
„ contre ce que nous ne voyons & ne
„ savons pas." En un mot c'est ce qu'on appelle *argumentum ad ignorantiam*; argument peu philosophique qui ne prouve rien.

Mr. Clarke réplique : „ Si la dis-
„ jonction est complette, si j'ai énumé-
„ ré toutes les différentes sortes de qua-
„ lités ou propriétés dont la matiere est
„ capable, & que vous-mêmes vous
„ n'en puissiez pas assigner une autre es-
„ pece, il me semble que vous devez
„ convenir qu'elle contient toutes les
„ qualités particulieres connues ou in-
„ connues que la matiere peut possé-
„ der."

1°. Il est vrai, si la disjonction est complette, elle contient toutes les qualités particulieres connues ou inconnues, de la matiere. Je n'ai garde de le nier, car ce raisonnement signifie en termes

équivalens, que, si la disjonction est complette, elle est complette. Mais Mr. Clarke ne prouve point qu'elle l'est. Il distingue trois sortes de propriétés, il range toutes celles de la matiere sous une seule classe, il appelle cela une disjonction, & il dit que cette disjonction est complette, sans en donner aucune preuve. Dans sa distribution, il parle de diverses qualités de la matiere, que l'on connoît; mais prouve-t-il que ces qualités connues soient exclusives de toute autre qualité inconnue d'une espece différente? S'il ne le prouve pas, sa distribution est abusive: il n'a pas droit de conclure de ce qu'il sait à ce qu'il ne sait pas. Mr. Clarke ne prend pas bien le sens de mon objection, lorsqu'il dit que sa disjonction doit être admise pour complette ou que je dois assigner une nouvelle espece de facultés propres de la matiere qui n'y soit pas comprise. Car la nature de l'objection ne m'oblige pas de donner un nouveau membre à sa disjonction, mais elle lui impose l'obligation de faire voir que sa disjonction n'est pas susceptible d'un nouveau membre. Tant qu'il ne l'aura pas prouvé, on pourra toujours lui dire qu'il raisonne d'après une supposition gratuite, qu'il conclut

de ce qu'il ſait à ce qu'il ne ſait pas; que la matiere peut avoir des qualités inconnues qui ne reſſemblent point aux qualités que nous connoiſſons, & qui par conſéquent ne ſont point compriſes dans ſa diſtribution. Il exige que je lui aſſigne quelqu'une de ces qualités inconnues: c'eſt trop exiger. Car, dans mon objection, je n'aſſure pas qu'il y en ait. Je dis ſeulement qu'il peut y en avoir, & qu'il raiſonne de ce qu'il ne connoît pas comme de ce qu'il connoît. Pour ſatisfaire à mon objection, Mr. Clarke devoit donc prouver que la matiere ne peut pas avoir des qualités d'une autre eſpece que celles que nous lui connoiſſons.

2°. Je ne me ſuis pas contenté de faire voir l'inſuffiſance de ſa disjonction précaire, en ſoupçonnant que la matiere pouvoit avoir des propriétés inconnues qu'elle ne comprît pas; j'ai encore aſſigné certaines propriétés connues de la matiere qui ne rentrent point dans cette disjonction. Telle eſt, par exemple, la propriété que l'œil a de contribuer à l'acte de la viſion. Car, quoique je regarde l'œil comme l'organe de la viſion, le nez celui de l'odorat, le poumon celui de la reſpiration, & le cerveau celui

de la penſée, cependant, afin de ne pas tomber dans l'inconvénient de ſuppoſer ce qui fait l'objet de la queſtion, je n'attribue au ſyſtême de matiere appellé œil, que ce qui eſt reconnu de tout le monde pour un fait inconteſtable, ſavoir, que, par une diſpoſition ſinguliere des parties qui le compoſent, il reçoit l'impreſſion des objets extérieurs, & contribue ainſi par ſa modification propre à l'acte de la viſion. Or certainement cette modification d'un tel ſyſtême de matiere n'eſt point inhérente dans ſes différentes parties, de la même maniere que la grandeur & le mouvement dans le corps. „ Que l'on diviſe & que l'on „ varie la matiere autant que l'on voudra, il y aura toujours de la grandeur „ & il pourra y avoir du mouvement; „ mais que l'on diviſe ou altere quelque „ partie de l'œil, fût-ce la plus petite, la propriété de contribuer à l'acte „ de la viſion ceſſe entiérement."

Pour mettre cette matiere dans une nouvelle évidence, j'obſerverai que l'œil n'eſt pas le ſeul ſyſtême de matiere qui ait une propriété dont les différentes parties qui le compoſent, ne jouiſſent point en particulier & ſéparément du tout. Les organes des autres ſens ont le même

privilege. Que dis-je? Tout ce que nous voyons, goûtons, entendons, touchons ou ſentons, peut nous convaincre qu'il exiſte dans divers ſyſtêmes de matiere, des qualités qui ne ſont point la ſomme d'autres qualités partielles ſemblables. Un inſtrument de muſique, touché d'une certaine maniere, peut produire en nous diverſes ſenſations agréables : cette propriété qu'il a d'être touché, & d'agir agréablement ſur nous, eſt une modification particuliere du corps total qu'on ne peut pas regarder comme le réſultat d'autres propriétés de la même eſpece inhérentes à ſes différentes parties priſes ſéparément, puiſque leur union en un tel ſyſtême de matiere eſt abſolument néceſſaire pour qu'il conſerve la faculté de produire en nous des ſenſations flatteuſes. Les cordes ſeules d'un violon ſans la caiſſe, ni la caiſſe ſeule ſans les cordes, ne produiroient point ces ſons harmonieux que produit l'inſtrument entier ſous l'archet d'un habile muſicien.

Les figures particulieres des corps, telle que la rondeur, le quarré, *&c.* ne ſont-elles pas encore des qualités qui ne ſe forment point d'autres qualités ſemblables? Car les parties d'un corps rond

ne ſont pas néceſſairement rondes, ni les parties d'un corps quarré ou cubique, néceſſairement quarrées ou cubiques. Qu'on diviſe un corps rond en un certain nombre de parties, la rondeur ceſſera entiérement : Elle n'étoit donc pas la ſomme d'autant de rondeurs qu'il y avoit de parties dans le corps entier. Un quarré peut être diviſé en quatre parties triangulaires : dans cette ſuppoſition la quadrature du corps entier n'eſt pas la ſomme de quatre quarrés, mais de quatre triangles aſſemblés d'une certaine maniere.

Mais, dit Mr. Clarke „ la vue n'eſt „ point une qualité qui ſoit réellement „ inhérente dans l'œil. Il n'y a, dans „ cet organe extérieur, qu'une certaine „ ſituation de parties, une diſpoſition „ particuliere de pores, qui devient l'oc„ caſion d'un effet tout-à-fait étranger „ à l'œil, d'un effet produit dans quel„ que autre ſubſtance par les rayons „ qui, traverſant les pores de l'œil, ſont „ tranſmis au-delà. Ainſi cette préten„ due qualité de l'œil doit être rangée „ dans la troiſieme claſſe ; c'eſt une de „ ces qualités improprement dites, ou „ plutôt de ces noms purement abſtraits „ inventés pour déſigner certains effets

„ ou phénomenes qui ne résident en au-
„ cun sujet."

Mr. Clarke paroît confondre, dans cet article, la seconde & la troisieme classes des qualités improprement dites. Selon lui la faculté de voir, attribuée à l'œil, est un effet produit dans quelque autre substance, & en même temps un effet qui ne réside dans aucun sujet. Je vais tâcher de prouver que la vision n'est ni l'un ni l'autre. D'abord pour m'en tenir aux termes de Mr. Clarke, qu'est-ce que la transmission des rayons, sinon une opération des parties de l'œil modifiées d'une certaine maniere? N'est-ce pas par cette opération particuliere de l'œil, que l'ame devient capable de voir les objets? Cette opération, ou modification ne cesse-t-elle pas entiérement dès que la moindre partie de cet organe délicat est altérée & viciée ? Cette opération enfin n'est-elle pas propre du systême entier de l'œil? Ne differe-t-elle pas de l'action particuliere de chacune de ses parties considérées séparément, & même de l'action du systême total différemment modifié? Or c'est cette façon d'agir particuliere à la structure de l'œil, que j'appelle *la propriété de l'œil*, qui certainement n'est pas inhérente dans les

diverses parties de l'œil de la même maniere que dans le tout ensemble, & dont l'idée ne renferme pas un effet produit dans une autre substance, tel que la vision actuelle dans l'ame, mais une modification du sujet même ou de l'organe de la vision. Je suppose de même. Ainsi la pensée ne me paroît pas être seulement un effet produit dans une autre substance, tel que les idées ou images des choses, mais plutôt quelque chose de semblable à l'action du cerveau, ou des esprits du cerveau sur les idées & les images des choses. Si donc la propriété qu'a l'œil de contribuer à la vision est un mode, un mouvement particulier de ce systême de matiere, ce mouvement doit être réputé véritablement inherent au sujet qu'il affecte : donc la propriété qu'a l'œil de contribuer à la vision n'est ni un effet produit dans une autre substance, ni un effet qui ne réside dans aucun sujet.

On peut objecter à cet exemple, ainsi qu'aux autres que j'ai allégués, que la propriété de contribuer à la vision attribuée à l'œil, & celle qu'a un instrument de musique de produire des sons harmonieux, n'étant rien autre chose qu'une espece particuliere de mouvement

que ces systêmes de matiere sont capables de recevoir en vertu d'une certaine disposition de leurs parties analogue à l'action des autres corps sur eux; que la rondeur & la quadrature n'étant aussi que des modes de la figure; la propriété de l'œil, celle de l'instrument de musique, & les qualités du corps rond & du corps quarré, sont uniquement des sommes des mouvemens & des figures des parties, c'est-à-dire des sommes de propriétés & de qualités de même espece, conséquemment qu'elles rentrent dans la premiere classe des propriétés de la matiere, que Mr. Clarke a mise à la tête de sa distribution, qu'ainsi elles ne prouvent point qu'il existe dans aucun systême de matiere des propriétés ou qualités qui ne soient point inhérentes à chacune des parties de ce systême considérée séparément du tout.

Voilà, je crois, tout ce qu'on peut dire de plus fort contre moi, & contre les exemples allégués. L'éclaircissement de ce point répandra un nouveau jour sur la question qui nous occupe, & satisfera peut-être Mr. Clarke, en faisant voir le vice essentiel de son argument, & ce qui l'a induit en erreur.

Puisque j'ai entrepris de prouver, par

diverſes parties de l'œil de la même maniere que dans le tout enſemble, & dont l'idée ne renferme pas un effet produit dans une autre ſubſtance, tel que la viſion actuelle dans l'ame, mais une modification du ſujet même ou de l'organe de la viſion. Je ſuppoſe de même. Ainſi la penſée ne me paroît pas être ſeulement un effet produit dans une autre ſubſtance, tel que les idées ou images des choſes, mais plutôt quelque choſe de ſemblable à l'action du cerveau, ou des eſprits du cerveau ſur les idées & les images des choſes. Si donc la propriété qu'a l'œil de contribuer à la viſion eſt un mode, un mouvement particulier de ce ſyſtême de matiere, ce mouvement doit être réputé véritablement inherent au ſujet qu'il affecte : donc la propriété qu'a l'œil de contribuer à la viſion n'eſt ni un effet produit dans une autre ſubſtance, ni un effet qui ne réſide dans aucun ſujet.

On peut objecter à cet exemple, ainſi qu'aux autres que j'ai allégués, que la propriété de contribuer à la viſion attribuée à l'œil, & celle qu'a un inſtrument de muſique de produire des ſons harmonieux, n'étant rien autre choſe qu'une eſpece particuliere de mouvement

que ces systêmes de matiere sont capables de recevoir en vertu d'une certaine disposition de leurs parties analogue à l'action des autres corps sur eux ; que la rondeur & la quadrature n'étant aussi que des modes de la figure ; la propriété de l'œil, celle de l'instrument de musique, & les qualités du corps rond & du corps quarré, sont uniquement des sommes des mouvemens & des figures des parties, c'est-à-dire des sommes de propriétés & de qualités de même espece, conséquemment qu'elles rentrent dans la premiere classe des propriétés de la matiere, que Mr. Clarke a mise à la tête de sa distribution, qu'ainsi elles ne prouvent point qu'il existe dans aucun systême de matiere des propriétés ou qualités qui ne soient point inhérentes à chacune des parties de ce systême considérée séparément du tout.

Voilà, je crois, tout ce qu'on peut dire de plus fort contre moi, & contre les exemples allégués. L'éclaircissement de ce point répandra un nouveau jour sur la question qui nous occupe, & satisfera peut-être Mr. Clarke, en faisant voir le vice essentiel de son argument, & ce qui l'a induit en erreur.

Puisque j'ai entrepris de prouver, par

le ſeul fait, qu'il y a des propriétés individuelles inhérentes dans certains ſyſtêmes de matiere, & qui n'appartiennent point de la même maniere aux parties de ces ſyſtêmes priſes ſéparément, je ſuis obligé ou de rendre plus ſenſibles les exemples que j'ai donnés, ou d'en apporter d'autres plus déciſifs. Autrement je paroîtrois m'être trop avancé, & convenir tacitement que la matiere n'a point de propriétés connues qui ne ſoient des ſommes d'autres propriétés de même eſpece. Mes exemples me paroiſſent juſtes & pertinens; & pour faire voir qu'ils le ſont, je diſtingue des propriétés numériques & des propriétés génériques. Par *propriétés numériques*, j'entends des propriétés telles que des figures & des mouvemens de même eſpece. La propriété de contribuer à la viſion accordée à l'œil, eſt une eſpece de mouvement, la rondeur eſt une eſpece de figure. Par *propriétés génériques*, j'entends toutes les eſpeces particulieres de propriétés numériques; ainſi le mouvement eſt une propriété générique qui déſigne toutes les différentes eſpeces de mouvemens, comme la figure déſigne toutes les eſpeces de figures. Que le Lecteur applique

cette diftinction très-fimple, à l'objection que je viens de me faire, & il concevra d'abord qu'elle eft fondée fur une équivoque qu'il eft aifé de faire disparoître. L'équivoque eft dans ces termes *propriétés femblables*, ou *propriétés de même efpece*. Si l'on entend par-là des propriétés génériquement femblables, je conviens que la matiere n'a point de propriétés connues qui ne foient des fommes d'autres propriétés de la même forte. Si l'on entend des propriétés numériquement femblables, c'eft-à-dire des propriétés qui exiftent réellement de la même maniere de part & d'autre, dans le tout & dans chacune de fes parties, je prétends que certains fyftêmes de matiere ont des propriétés qui ne font point des fommes d'autres propriétés femblables. La rondeur d'un corps n'eft point la fomme des rondeurs des parties : la propriété de rendre des fons harmonieux, n'eft point dans un inftrument de mufique, la fomme d'autres propriétés de même efpece inhérentes à fes différentes parties confidérées féparément.

J'applique la même diftinction au fentiment intérieur ou à la faculté de penfer ; & pour me rendre plus intelligibles, je fuppofe que le fentiment inté-

rieur, dont nous ſommes cenſés ignorer la nature, eſt une modification de mouvement, & non pas un mode de quelque propriété inconnue; & je fais d'autant plus librement cette ſuppoſition que je parle à un ſavant trop au fait des regles de la Logique pour regarder comme mon ſentiment ce qui n'eſt qu'un ſuppoſé de ma part. Conſidérons donc le ſentiment intérieur ſous l'idée d'une modification de mouvement, comme la rondeur eſt une modification de figure. Dans cette hypothèſe, il s'en faut bien que ſi le ſentiment intérieur eſt inhérent dans un ſyſtême quelconque de matiere, il y ſoit la ſomme des ſentimens intérieurs inhérens à ſes parties. Il y auroit autant de contradiction à le prétendre, qu'il y en auroit à dire que la rondeur d'un corps eſt la ſomme des rondeurs de ſes parties. Il ſeroit donc abſurde de regarder le ſentiment intérieur comme une propriété générique, telle que la figure & le mouvement, pour en conclurre qu'il eſt la ſomme & le réſultat d'autres ſentimens intérieurs, & qu'il y a dans un ſyſtême de matiere autant de ſentimens intérieurs diſtincts, que de parties.

En voilà aſſez, je penſe, pour juſti-

fier les exemples que j'ai rapportés. Ils me ſemblent prouver inconteſtablement qu'il y a dans la matiere des propriétés qui ne ſont point des ſommes d'autres propriétés ſemblables ; & conſéquemment que le ſentiment intérieur dont nous ignorons la nature, pourroit exiſter dans un ſyſtême quelconque de matiere, ſans y être la ſomme des ſentimens intérieurs vainement ſuppoſés inhérens à ſes parties. Qu'il me ſoit donc permis d'admettre dans la matiere, outre les propriétés génériques, telles que le mouvement & la figure, dont Mr. Clarke compoſe ſa premiere claſſe qui renferme, ſelon lui, toutes les propriétés poſſibles de la matiere ; qu'il me ſoit, dis-je, permis d'y admettre des propriétés numériques, ou individuelles, comme les nomme Mr. Clarke, telles que des modifications particulieres de mouvement ou de figures qui ne ſont point compriſes dans la disjonction de notre Docteur. S'il eût conſidéré le ſentiment intérieur comme une modification particuliere de quelque propriété de la matiere, loin de dire, „ ſi le ſentiment intérieur pouvoit être „ une qualité inhérente dans un ſyſtême „ quelconque de matiere, il y doit être „ néceſſairement la ſomme des ſentimens

„ intérieurs de ſes parties"; il auroit dit au contraire, ſi le ſentiment intérieur de l'homme eſt une modification de quelque propriété générique de la matiere, il ne peut pas être la ſomme des modifications ſemblables, ou des ſentimens intérieurs de ſes parties.

Je trouve dans Bayle, Philoſophe auſſi ſavant qu'ingénieux, un paſſage qui a rapport au point que nous discutons, & qui peut l'éclaircir. Dans ce paſſage Bayle ſoutient l'immatérialité de l'ame, & refuſe à la matiere la faculté de penſer: „ Car, dit-il, toutes les modalités „ dont on a quelque connoiſſance ſont „ d'une telle nature qu'elles ne ceſſent „ que pour faire place à une autre mo- „ dalité du même genre. Il n'y a point „ de figure qui ſoit détruite que par „ une autre figure, ni point de couleur „ qui ſoit chaſſée que par une autre „ couleur. Ainſi pour bien raiſonner „ l'on doit dire qu'il n'y a point de ſen- „ timent qui ſoit chaſſé de ſa ſubſtance „ que par l'introduction de quelque au- „ tre ſentiment (*)." Je ſuis bien éloigné de vouloir nier une choſe évidente d'elle-même. Une modalité ne ceſſe que pour faire place à une autre modalité;

(*) *Dictionnaire Hiſtorique & Critique, p. 1044.*

& quoique ces modalités, qui ſe remplacent, ſoient toujours du même genre, c'eſt-à-dire qu'une couleur ſuccede à une couleur, une figure à une figure, puiſque la matiere doit toujours paroître figurée & colorée aux yeux des animaux, il ne s'enſuit pourtant pas que chaque modalité doive être remplacée par une modalité numériquement ſemblable, la rondeur par la rondeur, le bleu par le bleu, &c. Car alors il n'y auroit, dans la matiere, ni changement ni ſucceſſion de modes, & dans l'univers, ni mouvement ni variété. En ſuppoſant donc que la penſée eſt une eſpece de mouvement, elle ne pourroit ceſſer que pour faire place à un autre mouvement (les particules de tous les corps étant perpétuellement agitées auſſi bien que figurées & colorées) mais il ne s'enſuit pas que ce mouvement ſera toujours une penſée ; j'en ai dit les raiſons, & les exemples allégués ci-deſſus les font connoître aſſez. Je n'y vois pas plus de néceſſité, qu'il n'eſt néceſſaire que le mouvement d'une montre exiſtât avant l'union de ſes parties, ou qu'il continue d'exiſter après leur ſéparation.

Je me crois donc en droit de conclurre que la penſée eſt un mode de quel-

que faculté générique de la matiere. Ce ſentiment eſt pour moi de la derniere évidence, & je crois qu'il paroîtra tel à tout homme qui ne conſultant que ſa propre expérience, voudra bien ne ſe pas laiſſer ſéduire par des diſtinctions & des ſophiſmes inintelligibles. La penſée, ou le ſentiment intérieur de l'homme, commence, continue & finit, comme les autres modes de la matiere : la penſée eſt comme eux, diviſée & déterminée, ſimple ou compoſée, &c. Si l'ame ou la ſubſtance penſante eſt indiviſible, comment peut-elle penſer ſucceſſivement, diviſer, faire des abſtractions, combiner ſes penſées, les amplifier, les retenir dans ſa mémoire? Mais ſur-tout comment peut-elle en oublier aucune? Au lieu que tous ces phénomenes ſe conçoivent naturellement, & peuvent s'expliquer commodément par des traces, des vibrations, des mouvemens & des réceptacles admis dans le cerveau, ainſi que par la force, la perfection, ou le déſordre & la défaillance des organes corporels, & non d'une ſubſtance indiviſible.

L'expérience ne nous démontre-t-elle pas que nos habitudes ordinaires ſont auſſi corporelles que nos actions, celles de

de contempler & de méditer comme celles de chanter & de danſer? Les unes & les autres nous fatiguent également: Ce qui ne devroit pas être, ſi la contemplation & la méditation étoient des actes d'un principe immatériel. L'action réciproque des penſées & des paroles les unes ſur les autres, prouve que les unes & les autres appartiennent au corps. Un mot entendu excite dans nous l'idée dont il eſt le ſigne extérieur : de même une idée préſente à l'eſprit, nous rappelle immédiatement le mot qui l'exprime. L'oubli de l'une ou de l'autre annonce quelque vice de l'organe, comme dans les enfans & dans les vieillards. Dans les uns, l'oubli vient de ce que les fibres des nerfs ſont trop molles & trop lâches, & de ce que le cerveau trop humide n'a pas encore une conſiſtance ſuffiſante pour retenir les traces qui y ſont faites, au lieu que dans les autres les fibres tant des nerfs que du cerveau ſont trop ſeches & trop dures. Dans les perſonnes d'un âge mitoyen, le défaut de mémoire, & la lenteur de la conception viennent auſſi de quelque cauſe qui affecte l'organiſation du cerveau. La penſée, dans l'homme, étant une modification de la matiere, on peut ſuppoſer que toutes les

parties de la matiere ſont capables de la produire ou de la recevoir, non pas néceſſairement à la vérité, & dans tous les temps, mais par une ſtructure & une organiſation particulieres. Il en eſt, à cet égard, de la penſée comme de toutes les autres modifications que la matiere ne produit ou ne reçoit qu'en vertu d'une certaine diſpoſition ou texture de ſes parties.

Ces principes ſuffiſamment établis & développés peuvent ſervir à réſoudre les autres difficultés que Mr. Clarke ſe plaît à accumuler. Je pourrois donc me contenter de cette ſolution générale, & laiſſer le reſte à faire au Lecteur intelligent & à Mr. Clarke lui-même. Pour lui montrer néanmoins combien je ſuis porté à lui donner toute la ſatisfaction que mérite un ſavant auſſi diſtingué par ſes profondes lumieres, je vais encore entrer plus avant, s'il eſt poſſible, dans le fond de la queſtion, & traiter ce qui me paroît en être le point le plus eſſentiel.

Suppoſer dans la matiere une propriété qui n'appartienne point aux différentes parties dont le tout eſt compoſé, ce n'eſt pas ſuppoſer le tout ſans „ parties, mais plutôt ſuppoſer le tout „ différent de ſes parties, & faire réſul-

„ ter une propriété particuliere de l'as-
„ ſemblage & du concours d'autres pro-
„ priétés particulieres différentes. Ainſi
„ chaque homme eſt un particulier con-
„ ſidéré en lui-même, quoique pour le
„ conſtituer tel, il faille différentes pro-
„ priétés qui ne ſont point des hom-
„ mes, mais qui concourent à faire un
„ homme. Ainſi un particulier, dans
„ la ſociété civile, n'eſt qu'un individu
„ conſidéré en lui-même: il n'eſt point
„ le corps politique, il contribue ſeu-
„ lement à le compoſer ; & le corps
„ politique réſulte de la réunion & du
„ concours de pluſieurs hommes d'un
„ caractere, d'un génie, & d'un état
„ très-différens." Voilà ce que j'avois
dit en moins de mots.

Mr. Clarke me répond : „ Si le tout
„ ou le réſultat, que vous appellez une
„ propriété particuliere, eſt entiérement
„ & ſpécifiquement différent de chacu-
„ ne des propriétés particulieres qui y
„ contribuent, ce qui eſt évident par
„ rapport à un ſyſtême de matiere pen-
„ ſant qui réſulte de parties qui ne pen-
„ ſent point, vous verrez, ſi vous vou-
„ lez bien y faire attention, qu'il eſt
„ géométriquement sûr qu'un tel com-
„ poſé eſt plus grand que toutes ſes

„ parties enſemble, parce qu'il contient „ quelque choſe de plus que toutes & „ chacune de ſes parties."

Pour ſentir plus aiſément la juſteſſe ou le défaut de cette réponſe, appliquons-la à la rondeur. Car ſi elle prouve démonſtrativement que la penſée ne peut pas ſe trouver dans un ſyſtême de matiere dont les parties priſes ſéparément ne penſent point, elle prouvera de même que la rondeur ne peut pas être la modification d'un corps dont les parties priſes ſéparément ne ſont pas rondes. Cependant, dans un corps rond d'un pouce de diametre, il eſt impoſſible qu'aucune partie de la ſurface ſoit parfaitement ronde comme le corps total, & il n'eſt pas néceſſaire qu'aucune des parties internes le ſoit : ainſi il eſt très-probable que dans pluſieurs corps ronds il n'y a pas une ſeule partie qui ſoit ronde. Il n'eſt pas plus eſſentiel à la rondeur d'être une ſomme d'autres rondeurs, qu'au ſentiment intérieur d'être une ſomme de ſentimens intérieurs ; & elle eſt une figure ſpécifiquement différente de toute autre figure, comme le ſentiment intérieur differe du mouvement circulaire. Cela poſé, mettons la rondeur à la place de la penſée.

Mr. Clarke dit donc: „Si le tout ou
„ le résultat, que vous appellez une pro-
„ priété particuliere est entiérement &
„ spécifiquement différent de chacune
„ des propriétés particulieres qui y con-
„ tribuent, ce qui est évident par rap-
„ port à un *corps rond* qui résulte de
„ parties qui ne sont point *rondes*, vous
„ verrez, si vous voulez bien y faire
„ attention, qu'il est géométriquement
„ sûr qu'un tel composé est plus grand
„ que toutes ses parties ensemble, par-
„ ce qu'il contient quelque chose de
„ plus que toutes & chacune de ses
„ parties."

Loin qu'il soit géométriquement sûr qu'un tel composé, soit le principe pensant ou le corps rond, soit plus grand que toutes ses parties ensemble, il me paroît démontré précisément égal à toutes ses parties ensemble. En effet qu'est-ce que la rondeur dans le corps rond, sinon le résultat précis de tel arrangement de ses parties quoique non rondes? Et qu'est-ce que la pensée dans le principe pensant, sinon le résultat naturel & précis de telle combinaison systématique de ses parties quoique non pensantes?

Faisons un pas de plus. Quand je ne

ſerois pas en état d'expliquer comment un tel arrangement des parties de la matiere produit la penſée ou la rondeur, en ſeroit-on mieux fondé à prétendre que les êtres créés ne puiſſent pas donner à la matiere des modalités qu'elle n'a pas de ſa nature, & qui ne ſont pas toujours en elle? Si la matiere n'eſt pas eſſentiellement active, & je préſume que Mr. Clarke penſe qu'elle ne l'eſt pas, je demande ſi, en ſuppoſant quelques corps en repos, d'autres corps finis & agités d'un certain dégré de mouvement, ne ſont pas capables d'eux-mêmes de mouvoir ceux qui ſont en repos, & conſéquemment d'y produire une modification qui n'y étoit pas. Ne ſuffit-il pas à la matiere d'être ſuſceptible de mouvement, pour ſe mouvoir dès qu'elle reçoit l'impreſſion ou le choc de quelque mobile? De même la capacité de penſer ſuffit pour nous faire penſer en certaines occaſions, quoique nous ne penſions pas toujours. Il ſuffit que nous puiſſions penſer à un triangle pour y penſer effectivement, dès que cette figure frappe nos yeux, quand nous n'y aurions jamais penſé auparavant. C'eſt le cas de toutes les opérations des êtres finis quels qu'ils ſoient. Loin qu'il répugne de ſuppoſer

un commencement à leur exiſtence, ſi nous ne lui en ſuppoſons pas un, il n'y aura ni changement, ni ſucceſſion, ni variété dans l'univers.

3°. Mr. Clarke prétend „ qu'il y a de „ l'abſurdité à attribuer le ſentiment in- „ térieur à une ſubſtance auſſi fragile „ que le cerveau ou les eſprits du cer- „ veau. Car ſi les parties ou les eſprits „ du cerveau ſont dans un flux & un „ changement continuel, (ce qui eſt „ très-certain), il s'enſuivra que le ſen- „ timent intérieur par lequel vous vous „ rappellez non ſeulement que certaines „ choſes ont été faites il y a tant d'an- „ nées, mais encore qu'elles ont été fai- „ tes par cet être individuel qui ſe les „ rappelle, eſt transféré d'un ſujet à un „ autre; c'eſt-à-dire que ce ſentiment „ intérieur eſt une qualité réelle qui ne „ réſide pourtant dans aucun ſujet."

Plus j'examine ce raiſonnement, moins il me ſemble fondé en raiſon. Je ſuis fâché de me trouver toujours dans la dure néceſſité de contredire Mr. Clarke. L'abſurdité ne conſiſte pas à attribuer le ſentiment intérieur à une ſubſtance auſſi fragile que le cerveau. Mais il y en auroit à l'attribuer à une ſubſtance moins fragile. Car, ſi nous oublions,

ou autrement ſi nous perdons le ſentiment intérieur de pluſieurs choſes que nous avons auſſi certainement faites dans les premiers temps de notre vie, que beaucoup d'autres dont le ſouvenir nous eſt encore préſent; ſi dans le fait nous oublions tout ce que nous n'avons pas ſoin de nous imprimer dans la mémoire en nous le rappellant, en renouvellant & revivifiant nos idées; ſi avec cela les parties de notre cerveau ſont dans un flux continuel, de ſorte qu'au bout d'un certain temps le cerveau ſe trouve renouvellé en partie ou totalement, nous avons la raiſon de l'oubli total de certaines choſes & de l'oubli partiel de quelques autres. On ne peut mieux rendre compte de ces phénomenes qu'en les attribuant au flux continuel de la ſubſtance de notre cerveau? Qu'eſt-ce qui prouve mieux que le ſentiment intérieur n'eſt point tranſporté d'un ſujet à un autre, que cet oubli-là même, toujours proportionné au flux & au changement des particules du cerveau?

Je ſuppoſe que je me ſouvienne d'avoir fait certaines choſes, quoique je n'aie plus aucune des parties de mon cerveau que j'avois lorſque je les ai faites. Comment puis-je avoir le ſentiment intérieur

ou le souvenir de les avoir faites, sans que ce sentiment soit passé d'un sujet à un autre, savoir de la substance qui composoit alors mon cerveau, à celle dont il est aujourd'hui composé? Voilà l'objection de Mr. Clarke dans toute sa force: ou ne m'accusera pas de l'affoiblir. Je suppose donc qu'à quarante ans, je me souvienne d'avoir été au marché ou à la foire à l'âge de cinq ans; & il est vraisemblable qu'à quarante ans il ne me reste plus aucune des parties de matiere que j'avois à cinq ans, de sorte que mon cerveau est totalement renouvellé. Pour retenir le sentiment intérieur de cette action, il est nécessaire d'en faire revivre l'idée avant une dissipation trop considérable des particules de mon cerveau, autrement j'en perdrois le souvenir comme de beaucoup d'autres choses qui me sont arrivées dans mon enfance. Mais en faisant revivre de temps à autre l'idée de cette action, j'en entretiens le sentiment intérieur qui s'imprime derechef dans mon cerveau & dans les nouvelles parties qui lui surviennent. Ce méchanisme ayant lieu à mesure que le cerveau se renouvelle, le souvenir de telle action s'y conserve de la même maniere que le cerveau reçoit de nou-

velles idées par de nouvelles traces qui y ſont empreintes. En effet le ſouvenir ou le ſentiment intérieur d'avoir fait l'action dont il s'agit, eſt une idée de cette action revêtue de ſes circonſtances: cette idée eſt une impreſſion faite dans le cerveau: donc en conſervant ou entretenant cette impreſſion, on conſerve l'idée correſpondante qui eſt le ſentiment intérieur d'avoir fait telle action, l'impreſſion faite dans le cerveau s'y entretient & ſe grave ſur les nouvelles parties de matiere qu'il reçoit par le rappel de l'idée, & le rappel de l'idée eſt l'effet des traces ſubſiſtantes avant la diſſipation totale des parties où ces traces ſont empreintes. Mr. Clarke peut concevoir à-préſent comment un homme peut avoir le ſentiment intérieur d'avoir fait certaines actions, quoiqu'il ne lui reſte à cette heure aucune particule du cerveau qu'il avoit lorſqu'il fit ces actions, ſans que pourtant on en puiſſe inférer que le ſentiment intérieur ait été transféré d'un ſujet à un autre, en aucun ſens abſurde.

4°. J'avois dit, comme par occaſion, dans ma Réplique à la premiere Défenſe de Mr. Clarke: „ Une vérité de fait, „ du moins elle me ſemble telle, c'eſt „ que la matiere qui, dans l'œuf cou-

„ vé, constitue l'embrion, reçoit par
„ l'incubation certaine disposition orga-
„ nique qui la rend capable de sensation,
„ sans qu'elle ait besoin d'une ame im-
„ matérielle & immortelle pour sen-
„ tir."

Mr. Clarke me réfute en ces termes:
„ Ce prétendu fait est entiérement con-
„ traire à toutes les découvertes anato-
„ miques, & à tous les principes de la
„ vraie philosophie. Il est faux que la
„ matiere de l'œuf devienne par aucune
„ disposition particuliere de ses parties,
„ effet de l'incubation, un fœtus-pou-
„ let: elle ne le devient pas plus qu'on
„ ne voit l'œuf entier se changer en pou-
„ let. La matiere de l'œuf sert seule-
„ ment à la nourriture & à l'accroisse-
„ ment de l'embrion, tant qu'il y reste
„ enfermé. Il est aussi impossible que
„ le corps organisé d'un poulet se forme,
„ en vertu d'un mouvement méchani-
„ que quelconque, de la matiere inor-
„ ganique d'un œuf, qu'il étoit impossi-
„ ble que le soleil, la lune & les étoi-
„ les sortissent du chaos, par un simple
„ méchanisme. Il est encore plus im-
„ possible que le mouvement donne à
„ cette même matiere une disposition ou
„ texture particuliere qui la rende ca-

„ pable de ſenſation. Car c'eſt vouloir „ tirer d'une choſe ce qui n'y eſt pas, „ ce qui n'y a jamais été. N'eſt-ce pas-„ là une contradiction des plus mani-„ feſtes ? Vous regardez comme ridicule „ de recourir à un ame immatérielle & „ immortelle pour faire ſentir un poulet. „ A la bonne heure. Je puis aiſément „ ſuppoſer, s'il vous faut des hypothè-„ ſes, que la ſubſtance immatérielle qui „ ſent dans le poulet n'eſt point une ad-„ dition poſtérieure à ſa formation, qu'el-„ le exiſtoit dans le germe ou principe „ ſéminal dès le commencement de ſon „ organiſation; & qui nous dira quand „ cette organiſation a commencé ? Plus „ l'anatomie fait de profondes décou-„ vertes par les obſervations microſco-„ piques, plus ces myſteres ſecrets de „ la nature paroiſſent hors de la portée „ des yeux, des inſtrumens & de la pé-„ nétration des obſervateurs les plus aſ-„ ſidus & les plus attentifs. Suppoſé „ donc qu'on ne puiſſe expliquer, par „ aucune théorie vraiſemblable, quand „ & comment le principe immatériel „ de ſenſation eſt entré dans le poulet, „ doit-on nier pour cela la vérité de „ certaines preuves qui démontrent qu'il „ y exiſte un tel principe ? La difficul-

„ té (qui certainement auſſi eſt très-
„ grande) d'expliquer dans aucune hy-
„ pothèſe comment & d'où vient le
„ corps organiſé du poulet, nous fait-
„ elle nier l'exiſtence des ſens que nous
„ lui connoiſſons?"

Je ne conviens point, avec Mr. Clarke, que ma ſuppoſition ſoit contraire à toutes les découvertes anatomiques & à tous les principes de la vraie philoſophie. Si cet habile métaphyſicien avoit bien voulu rapporter ces découvertes anatomiques & ces principes philoſophiques, avec la vérité & la candeur dont il fait profeſſion, il auroit vu que je ne les contredis point; & que s'il y a quelque choſe qui leur ſoit contraire, c'eſt de prétendre que l'embrion du poulet ne ſoit pas une partie de la matiere de l'œuf. Quand l'origine des corps organiſés ſeroit un myſtere impénétrable pour nous, fort au-deſſus de la portée de nos yeux, de nos inſtrumens, & de l'entendement humain, on n'en pourroit rien conclurre contre les faits. Et malgré les connoiſſances anatomiques que Mr. Clarke peut avoir, & les découvertes microſcopiques dont il veut parler, je perſiſte à ſoutenir que nos yeux voient clairement que le corps organiſé

du fœtus-poulet eſt une partie de la matiere de l'œuf. Il n'y a point d'obſervations microſcopiques qui détruiſent un fait de cette nature. Les obſervations microſcopiques peuvent nous aider à découvrir l'exiſtence de certaines choſes, & à reconnoître la beauté & la texture merveilleuſe de quelques autres, que nos ſens ne peuvent appercevoir par eux-mêmes; mais elles ne peuvent pas faire que nous ne voyions rien où nous voyons quelque choſe.

Je ne nie pas que le germe du poulet n'exiſte avant que d'être renfermé dans l'œuf: je dis ſeulement que lorſqu'il y eſt renfermé, il fait partie de la matiere de l'œuf. Je ſuppoſe de plus qu'il ne devient capable de ſentiment qu'après un certain développement, lorſqu'il s'eſt approprié une certaine portion de la matiere de l'œuf, laquelle en ſervant à ſa nourriture & à ſon accroiſſement eſt ainſi devenue la ſubſtance de l'animal-même. J'avoue en même temps que je ne vois point d'abſurdité à ſuppoſer que, par la ſeule vertu d'un mouvement méchanique, le corps organiſé de l'animal ſe forme d'une telle matiere inorganiſée, ſi toutefois on peut dire que la matiere de l'œuf ſoit inorganiſée. Il eſt vrai

qu'elle n'eſt ni un œil, ni une aîle, ni telle autre partie du fœtus, & dans ce ſeul ſens elle eſt inorganiſée. Cependant elle eſt tellement diſpoſée, travaillée, ou organiſée, qu'elle peut, par le moyen du mouvement, contribuer à la formation d'un pied ou d'un œil, & compoſer ainſi la ſubſtance de l'animal. Dans l'état préſent de l'univers, la matiere ne doit point être comparée à un chaos; j'accorde qu'un ouvrage régulier ne peut pas être le produit du pur méchaniſme, & que la puiſſance de Dieu a tout arrangé dans un état de régularité. Comme il ne répugne pas que le corps organiſé d'un animal ait été formé au commencement par un mouvement régulier de la matiere, & que d'autres parties de matiere mues réguliérement ſe ſoient unies & aſſimilées à ce corps, il ne répugne pas plus que la formation du corps organiſé de l'animal commence aujourd'hui dans l'œuf où il y a de la matiere propre à y contribuer, qu'il ne répugne qu'elle ſe ſoit faite il y a mille ans hors de l'œuf; d'autant plus qu'il eſt sûr que le fœtus augmente à chaque inſtant dans l'œuf par les nouvelles parties de matiere qu'il approprie à ſa ſubſtance.

Mr. Clarke ajoute: „Il eſt impoſſible „ que le mouvement donne aux parties „ de cette matiere une diſpoſition, une „ texture particuliere qui la rende capa- „ ble de ſenſation. Car c'eſt vouloir „ tirer d'une choſe ce qui n'y eſt pas, „ ce qui n'y a jamais été." Je ſuppoſe la ſenſation dans toutes les parties de l'a-nimal, comme la rondeur eſt ſur toute la ſurface du corps rond. Chaque par-tie du corps animal participe à la ſenſa-tion, comme chaque partie du corps rond participe à la rondeur; & lorſque toutes les parties du corps animal ont une diſpoſition convenable, la penſée a lieu, comme la rondeur exiſte par l'aſſembla-ge des parties du corps rond.

Suppoſons que la ſenſation n'exiſte pas dans les parties avant leur union, de mê-me qu'il n'y a point de mouvement dans des parties de matiere qui ſont en repos. La ſenſation actuelle ne peut-elle pas avoir lieu en vertu de la capacité de ſen-tir antérieurement inhérente aux diver-ſes parties du corps animal, & excitée par leur réunion en un ſeul ſyſtême, quoiqu'elles ne ſentent pas toujours; de même que la matiere peut paſſer du re-pos au mouvement en vertu de la capa-cité qu'elle a de ſe mouvoir, quoiqu'el-

le

le ne ſoit pas toujours dans un mouvement actuel?

Il eſt vrai; je crois qu'il eſt abſurde de recourir à une ame immatérielle & immortelle pour faire ſentir les animaux; & j'en ai dit la raiſon. C'eſt que je ne puis me perſuader qu'il y ait un état futur & éternel de récompenſes & de peines réſervé non ſeulement aux gros animaux, quadrupedes, reptiles & volatiles, mais auſſi au nombre infini de créatures ſenſibles découvertes par les obſervations microſcopiques dans toutes les parties de l'univers, dans nos propres corps & dans les liqueurs que nous buvons.

„ A la bonne heure," pourſuit Mr. Clarke. (c'eſt-à-dire, qu'il y ait du ridicule à recourir à une ame immatérielle & immortelle pour faire ſentir les animaux.) „ Je puis aiſément ſuppo-„ ſer, puiſqu'il vous faut des hypothè-„ ſes, que cette ame immatérielle *& im-„ mortelle* qui ſent dans le poulet, n'eſt „ point une addition poſtérieure à ſa „ formation, qu'elle exiſtoit dans le „ germe ou le principe ſéminal dès le „ commencement de ſon organiſation." Je rejette tout ce qui n'eſt que pure hypothèſe; & j'en combats une de cette

Mr. Clarke ajoute: „Il eſt impoſſible
„ que le mouvement donne aux parties
„ de cette matiere une diſpoſition, une
„ texture particuliere qui la rende capa-
„ ble de ſenſation. Car c'eſt vouloir
„ tirer d'une choſe ce qui n'y eſt pas,
„ ce qui n'y a jamais été." Je ſuppoſe la ſenſation dans toutes les parties de l'animal, comme la rondeur eſt ſur toute la ſurface du corps rond. Chaque partie du corps animal participe à la ſenſation, comme chaque partie du corps rond participe à la rondeur; & lorſque toutes les parties du corps animal ont une diſpoſition convenable, la penſée a lieu, comme la rondeur exiſte par l'aſſemblage des parties du corps rond.

Suppoſons que la ſenſation n'exiſte pas dans les parties avant leur union, de même qu'il n'y a point de mouvement dans des parties de matiere qui ſont en repos. La ſenſation actuelle ne peut-elle pas avoir lieu en vertu de la capacité de ſentir antérieurement inhérente aux diverſes parties du corps animal, & excitée par leur réunion en un ſeul ſyſtême, quoiqu'elles ne ſentent pas toujours; de même que la matiere peut paſſer du repos au mouvement en vertu de la capacité qu'elle a de ſe mouvoir, quoiqu'elle

le se fait pas toujours sans un heureux accord?

Il est vrai, je crois qu'il est ridicule de recourir à une ame immatérielle & immortelle pour faire sentir les animaux ; & j'en ai dit la raison. C'est que je ne puis me persuader qu'il y ait un [illegible] & germe de commencemens [illegible] les germes sont réellement aux yeux animaux, quadrupèdes, reptiles & volatiles, mais aussi au nombre infini de créatures vivantes découvertes par les observations microscopiques dans toutes les parties de l'univers, dans nos propres corps & dans les liqueurs que nous buvons.

„ A la bonne heure," poursuit Mr. Clarke. (c'est-à-dire, qu'il y ait du ridicule à recourir à une ame immatérielle & immortelle pour faire sentir les animaux.) „ Je puis aisément suppo-„ ser, puisqu'il vous faut des hypothè-„ ses, que cette ame immatérielle & *im-„ mortelle* qui sent dans le poulet, n'est „ point une addition postérieure à sa „ formation, qu'elle existoit dans le „ germe ou le principe séminal dès le „ commencement de son organisation." *Je* rejette tout ce qui n'est que pure hypothèse ; & j'en combats une de cette

eſpece dans l'endroit même où Mr. Clarke parle de mon prétendu goût pour les hypothèſes. Il eſt vrai que je ne fais pas une mention expreſſe de celle que Mr. Clarke a la bonté de mettre ſur mon compte; je ſuis pourtant auſſi ſûr qu'elle ſe trouve réfutée par mon ſentiment qui n'admet que de la matiere dans l'animal, que ſi j'en avois directement parlé. Je ſuis donc étonné que notre Docteur s'imagine qu'une de ces hypothèſes ſoit plus capable de me contenter qu'aucune autre, & que j'aie du goût pour les hypothèſes. Les faits ſeuls peuvent me ſatisfaire. Je crois ce que je vois, juſqu'à ce qu'une nouvelle obſervation me prouve par des faits mieux vus & mieux conſtatés, que les premieres apparences étoient fauſſes: alors je réforme mon ſentiment ſur la ſeconde vue. La micrographie & l'aſtronomie nous ſervent à établir des faits importans ſur leſquels il nous ſeroit aiſé de nous tromper ſans leurs ſecours & leurs inſtrumens. Quant aux ſuppoſitions que l'on fait pour rendre raiſon des faits & des phénomenes apperçus, je les nie toutes, à moins que je ne vois une néceſſité abſolue de les admettre, c'eſt-à-dire à moins qu'il n'y ait une contradiction ma-

nifeste à ne les pas admettre. Je permets à Mr. Clarke d'admettre un ou vingt êtres inconnus dans le corps d'un animal, car il y a de la contradiction à en admettre un comme vingt. Il me permettra aussi de m'en tenir au témoignage de mes yeux, sans aller au-delà, & de ne reconnoître, dans les animaux, que de la matiere, puisque je n'y vois que de la matiere.

5°. Voici un autre objet qu'il est à propos de discuter. Mr. Clarke avoit dit: „ La pesanteur est l'effet de l'action „ continue & réguliere de quelque autre „ être sur la matiere." . . . „ Il ne pen„ se donc pas, ai-je répondu, que la „ matiere pese ou gravite en vertu d'une „ propriété dont Dieu l'ait douée dès le „ commencement & aux loix de laquel„ le il la livre à-présent. Cependant il „ n'est pas plus inconcevable que la ma„ tiere se meuve ou agisse en vertu d'u„ ne propriété originelle, qu'il ne l'est „ qu'elle ait été mise en mouvement „ par un être immatériel & qu'elle y „ persévere."

Mr. Clarke trouve dans cette réponse, une méprise impardonnable dans un philosophe. „ Car, dit-il, lorsqu'une „ pierre en repos, perdant tout-à-coup

„ ſon appui, commence à tomber, „ qu'eſt-ce qui produit en elle ce mouvement ou cette chûte? Eſt-il poſſible que ce ſoit un effet ſans cauſe? „ Une action ou impulſion ſans agent? „ Ou une ſimple loi ou propriété (c'eſt-à-dire un nom abſtrait, une notion „ complexe, & non pas un être réel) „ peut-elle pouſſer cette pierre & la faire ſe mouvoir?

La queſtion n'eſt pas de ſavoir ſi quelque être réel meut une pierre qui étoit en repos, lorſque perdant ſon appui elle commence à tomber; mais ſi un autre être, ou un être diſtinct de la matiere, la pouſſe continuellement, ſoit immédiatement ou médiatement: car je ne nie pas qu'il ne faille qu'un être en pouſſe un autre pour produire l'eſpece de mouvement appellé peſanteur. Mr. Clarke change donc l'état de la queſtion, lorſqu'il dit qu'il faut néceſſairement qu'un être réel pouſſe la pierre qui tombe lorſqu'elle a perdu ſon appui, au lieu de prouver que la peſanteur eſt un effet de l'action continue & réguliere d'un autre être ſur la matiere. Il pouvoit ſe diſpenſer de demander ce qui produit la chûte ou le mouvement de cette pierre, ſi c'eſt un effet ſans cauſe, une ac-

tion ou impulſion ſans agent, ſi une ſimple loi ou propriété (c'eſt-a-dire un nom abſtrait, une notion complexe, & non pas un être réel) peut pouſſer cette pierre & la faire ſe mouvoir. Toutes ces demandes ne font rien à la queſtion préſente qui conſiſte à ſavoir ſi l'eſpece de mouvement appellé gravitation eſt néceſſairement l'effet de l'action continue & réguliere d'un être immatériel ſur la matiere.

Comme je ne nie pas que l'impulſion des corps contigus au corps qui gravite, n'entre pour quelque choſe dans la cauſe de ſa gravitation, & que je n'en excluds que l'action continue & réguliere d'un être immatériel ſur ce corps, je ne penſe pas auſſi que l'impulſion des corps qui l'environnent ſuffiſe pour produire cet effet. Et pour dire ouvertement ma penſée, je mets en fait que la figure extérieure & la texture interne des parties de la matiere, ſont dans les corps les diſpoſitions qui les rendent propres à recevoir des autres corps environnans l'impulſion ou l'eſpece de mouvement appellé peſanteur. Jettez du haut d'une tour une livre de plomb en forme de boule, elle tombera très-rapidement. Changez-en la figure externe, frappez cette boule

avec un marteau, applatiſſez-la, elle tombera moins vîte. Variez-en le tiſſu, en la faiſant fondre au feu, ſes particules devenues ſubtiles s'éleveront au lieu de deſcendre. L'action des corps contigus produit ces trois différens effets, par la ſeule diſpoſition différente des parties de la même quantité de plomb. Cette détermination de la matiere paroît donc être due entiérement aux cauſes & aux propriétés que j'ai aſſignées. J'ai ſouvent admiré que la peſanteur fût regardée parmi les philoſophes comme un objet d'une très-grande difficulté. Dès que l'on eſtime le mouvement inhérent dans la matiere, & qu'on en ſuppoſe toutes les parties perpétuellement agitées & agiſſant continuellement les unes contre les autres, comme perſonne, je crois, ne le révoque en doute, une partie doit avoir telle direction, une autre partie une autre direction; & la peſanteur n'étant qu'une détermination ou direction particuliere du mouvement, une tendance vers un centre, ſoit le centre du tourbillon entier, ou ſeulement celui de notre terre, ou le centre particulier de la ſphere d'activité d'un mouvement quelconque; il eſt abſolument néceſſaire que certaines parties de la matiere gravitent,

& que d'autres parties ayent d'autres mouvemens. Je dis plus: il n'y a point de mouvement qui, à proprement parler, ne soit une pesanteur respective. Car ce qui monte par rapport à nous, descend à l'égard d'autres corps; comme ce qui descend relativement à nous, monte par rapport à d'autres corps. Si donc il y a du mouvement dans l'univers, il doit y avoir de la pesanteur.

Lors donc que je prétends que la matiere pese ou gravite en vertu d'une propriété dont Dieu l'a douée originairement & aux loix de laquelle il la livre à-présent, & qu'il est aussi aisé de concevoir que la matiere se meuve & agisse par une propriété originelle, qu'il l'est qu'elle ait été mise en mouvement par un être immatériel, & qu'elle y persévere; je ne dis pas pour cela qu'un corps agisse actuellement sans l'impulsion ou l'action directe d'un autre corps: je veux dire seulement qu'il est aussi aisé de comprendre que la matiere puisse agir, sans impulsion, en vertu des propriétés dont Dieu l'a douée au commencement, que de concevoir qu'un être immatériel l'ait mise en mouvement sans pouvoir la toucher. Quand Mr. Clarke m'expliquera clairement comment un être im-

matériel peut mouvoir la matiere, où dans quel point de l'univers il conçoit que Dieu commence le mouvement de pesanteur ou de légéreté, lorsqu'il n'y a réellement ni haut ni bas dans l'univers; car dire que Dieu agit respectivement ce seroit rendre ma demande encore plus juste & plus légitime, puisqu'alors Dieu se trouveroit nécessairement placé vis-à-vis d'un centre assignable; je lui promets de lui expliquer comment la matiere peut se mouvoir en vertu des propriétés dont Dieu l'a douée, sans l'impulsion d'autres corps, même en vertu de ce que Mr. Clarke appelle un nom abstrait, une notion complexe.

Enfin quand je penserois que la matiere agit en vertu des propriétés dont Dieu l'a douée, sans l'impulsion de la matiere, Mr. Clarke ne pourroit pas s'empêcher d'être de mon avis, puisqu'il prétend que toute la matiere est composée de parties actuellement séparées & distinctes. Si toutes les parties de la matiere sont séparées & distinctes, il n'y a point de contact entre elles, & sans contact point d'impulsion. S'il n'y a point d'impulsion, & que pourtant il y ait du mouvement, il faut que la ma-

tiere se meuve en vertu de quelques autres propriétés, à moins que Mr. Clarke n'aime mieux dire que tout mouvement est produit par un être immatériel constamment & immédiatement appliqué à chaque particule de matiere. Quel que soit le sentiment de Mr. Clarke, le grand Newton a soupçonné „que plusieurs phénomenes naturels dépen-
„ doient de certaines forces qui, par des
„ causes encore inconnues, poussoient les
„ corps les uns vers les autres & les fai-
„ soient adhérer ensemble sous des for-
„ mes régulieres, ou bien les déta-
„ choient & les faisoient éloigner les
„ unes des autres; & l'ignorance de ces
„ forces est, selon lui, la cause du peu
„ de progrès des recherches des philoso-
„ phes sur la nature (*)."

II. Après avoir répondu directement à la prétendue démonstration de Mr. Clarke, je vais tâcher de faire voir que

(*) *Suspicor ea omnia (phænomena naturæ) ex viribus pendere posse, quibus corporum particulæ per causas nondum cognitas in se mutuo impelluntur, & secundum figuras regulares cohærent, vel ab invicem fugantur & recedunt: quibus viribus ignotis, Philosophi hactenus naturam frustra tentarunt.* Newtoni Præfatio ad Philosophiæ naturalis Principia Mathematica.

ſi elle prouvoit qu'il fût impoſſible que la matiere penſât, elle prouveroit de même qu'il eſt impoſſible qu'un être immatériel penſe, parce que Mr. Clarke n'exclut point l'étendue de l'idée de l'immatérialité. Toute la force de ſa démonſtration porte ſur cette propoſition. „ La diviſibilité & la penſée ne „ ſauroient exiſter enſemble dans le mê- „ me ſujet." Mr. Clarke accorde qu'il y a des particules de matiere qu'aucune force naturelle ne ſauroit diviſer. Et moi j'infere de là que, s'il y a des atômes de matiere naturellement indiviſibles, on ne peut alléguer aucune preuve de leur diviſibilité qui ne prouve également la diviſibilité de tout être fini étendu, quoiqu'immatériel; d'où il ſuit ou que la matiere quoique diviſible eſt capable de recevoir la faculté de penſer, ou que l'ame, ſubſtance immatérielle étendue & conſéquemment diviſible, eſt elle-même auſſi incapable de penſer, que la matiere.

Mr. Clarke répond mal à ce dilemme, en diſant „ qu'il ne touche point „ au fond de la queſtion, & que ſi la „ preuve qu'il a donnée de l'incapacité „ de penſer, dans la matiere, n'eſt pas „ démontrée inſuffiſante, il s'enſuit né-

„ cessairement que l'ame doit être une
„ substance indivisible, quoiqu'éten-
„ due."

1°. Quand on ne prouveroit pas aussi évidemment que je l'ai fait, l'insuffisance de l'argument de Mr. Clarke, il ne s'ensuivroit en aucune maniere que l'être fini étendu fût indivisible: car il est de la derniere évidence que Dieu peut diviser l'être fini étendu immatériel, comme l'être étendu matériel (j'en ai donné les preuves dans ma Réplique, j'y renvoie le Lecteur) & si d'un autre côté, j'ai la même évidence qu'un être divisible est incapable de penser, comme on le suppose, quel parti reste-t-il à prendre entre ces deux évidences égales, sinon celui du doute, de l'incertitude & du scepticisme? Pour faire mieux comprendre que l'argument de Mr. Clarke ne prouve pas davantage contre la matiere, que contre l'être immatériel étendu, je vais appliquer à celui-ci la façon de raisonner par laquelle ce savant croit prouver que l'ame est incapable de penser. D'abord, la premiere raison que donne Mr. Clarke de l'incapacité de penser qu'il attribue à la matiere, c'est que Dieu peut la diviser. Comme je ne vois pas à cet égard de

différence entre un être fini étendu & la matiere, cette premiere raiſon de Mr. Clarke me ſemble prouver qu'un être immatériel fini ne ſauroit penſer. Je dis donc: Tout ce qui peut être diviſé par la puiſſance de Dieu, eſt incapable de recevoir la faculté de penſer; l'être immatériel étendu peut être diviſé par la puiſſance de Dieu, ſuppoſé que toute matiere ſoit diviſible, car on ne peut pas prouver la diviſibilité d'un atôme matériel, ſans prouver la diviſibilité des êtres finis étendus quoiqu'immatériels; donc un être immatériel eſt incapable de recevoir la faculté de penſer. Or s'il eſt prouvé qu'un être immatériel ne peut pas penſer, il s'enſuit que le principe qui penſe eſt & doit être matiere. Si pour affoiblir cette preuve, on objectoit que toute ſubſtance matérielle eſt diviſible, la réponſe de Mr. Clarke ſeroit à l'avantage de la ſubſtance matérielle contre la ſubſtance immatérielle: il pourroit dire que „ la difficulté ne touche „ point le fond de la queſtion, & que „ ſi la preuve alléguée de l'incapacité „ de penſer dans l'être immatériel, n'eſt „ pas démontrée inſuffiſante, il s'enſuit „ néceſſairement que l'ame eſt une ſub„ ſtance matérielle indiviſible."

2°. „ Mais, ajoute notre Docteur, il
„ y a des démonſtrations, même dans
„ les Mathématiques abſtraites, dont la
„ certitude ne ſauroit être révoquée en
„ doute, & qui pourtant ſont ſujettes
„ à des difficultés inſolubles. Telle eſt,
„ par exemple, la diviſibilité de la ma-
„ tiere à l'infini; l'éternité de Dieu, &
„ ſon immenſité ſont encore des queſtions
„ ſujettes à des difficultés auxquelles on
„ ne ſauroit répondre d'une maniere ſa-
„ tisfaiſante."

Je réponds que, s'il y a des démonſtrations, même géometriques, dont il ſuive néceſſairement des abſurdités & des contradictions ſuivant notre façon de concevoir les choſes, ces abſurdités & ces contradictions affoibliront aſſez la démonſtration à mon jugement pour me faire ſuſpendre mon aſſentiment. Pour juger d'une propoſition, nous n'avons d'autre moyen que la perception de la convenance ou de la diſconvenance des idées énoncées par les termes de cette propoſition. Si donc les objets prennent une telle apparence aux yeux de notre entendement, que nous percevions ou que nous nous imaginions percevoir *à priori* une preuve démonſtrative de la vérité d'une propoſition, & que d'un

autre côté nous percevions ou croyions percevoir qu'il ſuive néceſſairement des abſurdités & des contradictions de cette propoſition prétenduement démontrée, qu'en réſulte-t-il ? Deux démonſtrations d'un poids égal qui ſe réfutent l'une l'autre & qui tiennent l'eſprit en ſuſpens. D'une part, je ne puis pas ſuppoſer que mon eſprit me trompe. De l'autre je n'ai pas lieu de ſoupçonner que ma raiſon m'égare. Je perçois donc ou je m'imagine percevoir une convenance & une diſconvenance démontrées entre les idées ou les termes d'une telle propoſition. Le doute eſt le réſultat de cette égalité.

3°. Mais je nie qu'il y ait des vérités de cette eſpece dans la nature, des vérités démontrées & ſujettes à des abſurdités & des contradictions pareillement démontrées. Je nie en particulier que la diviſibilité de la matiere à l'infini, l'éternité & l'immenſité de Dieu ſoient des exemples de cette eſpece. Je prie donc Mr. Clarke de me bien définir ces termes, de me dire clairement ce qu'ils ſignifient dans ſon entendement; & ſi, au lieu de prendre des notions abſtraites pour des êtres réels, ce qu'il entend par ces termes s'accorde avec la réalité des

choſes, je lui demande de me faire voir l'abſurdité ou la contradiction qui ſuit évidemment, ſelon lui, de la diviſibilité de la matiere à l'infini, de l'éternité & de l'immenſité de Dieu, ſuivant notre façon de concevoir. S'il ne peut pas me ſatisfaire, il n'a pas droit de réduire l'eſprit humain au doute & au ſcepticiſme ſur ces articles.

4°. Pour prouver qu'un être immatériel peut être indiviſible quoiqu'étendu, Mr. Clarke allegue l'exemple de l'eſpace. Je conviens que l'eſpace qui, ſelon lui-même, n'eſt qu'une idée abſtraite de l'immenſité, eſt indiviſible. Mais qu'eſt-ce que l'indiviſibilité de l'eſpace fait à la queſtion préſente? L'eſpace eſt infini, & il s'agit d'une ſubſtance étendue finie. L'eſpace n'eſt pas ſeulement infini, il eſt encore incapable d'être conſidéré comme un agent ou comme le ſujet d'un action, en un mot ce n'eſt ni un être ni une ſubſtance. Son indiviſibilité ne prouve donc rien en faveur d'une ſubſtance étendue finie. Elle prouve contre, puiſque l'eſpace n'eſt indiviſible qu'à cauſe de deux qualités qui le rendent eſſentiellement différent d'un être étendu fini.

5°. Mr. Clarke inſiſte ſur une autre

autre côté nous percevions ou croyions percevoir qu'il ſuive néceſſairement des abſurdités & des contradictions de cette propoſition prétenduement démontrée, qu'en réſulte-t-il ? Deux démonſtrations d'un poids égal qui ſe réfutent l'une l'autre & qui tiennent l'eſprit en ſuſpens. D'une part, je ne puis pas ſuppoſer que mon eſprit me trompe. De l'autre je n'ai pas lieu de ſoupçonner que ma raiſon m'égare. Je perçois donc ou je m'imagine percevoir une convenance & une diſconvenance démontrées entre les idées ou les termes d'une telle propoſition. Le doute eſt le réſultat de cette égalité.

3°. Mais je nie qu'il y ait des vérités de cette eſpece dans la nature, des vérités démontrées & ſujettes à des abſurdités & des contradictions pareillement démontrées. Je nie en particulier que la diviſibilité de la matiere à l'infini, l'éternité & l'immenſité de Dieu ſoient des exemples de cette eſpece. Je prie donc Mr. Clarke de me bien définir ces termes, de me dire clairement ce qu'ils ſignifient dans ſon entendement; & ſi, au lieu de prendre des notions abſtraites pour des êtres réels, ce qu'il entend par ces termes s'accorde avec la réalité des

choſes, je lui demande de me faire voir l'abſurdité ou la contradiction qui ſuit évidemment, ſelon lui, de la diviſibilité de la matiere à l'infini, de l'éternité & de l'immenſité de Dieu, ſuivant notre façon de concevoir. S'il ne peut pas me ſatisfaire, il n'a pas droit de réduire l'eſprit humain au doute & au ſcepticiſme ſur ces articles.

4°. Pour prouver qu'un être immatériel peut être indiviſible quoiqu'étendu, Mr. Clarke allegue l'exemple de l'eſpace. Je conviens que l'eſpace qui, ſelon lui-même, n'eſt qu'une idée abſtraite de l'immenſité, eſt indiviſible. Mais qu'eſt-ce que l'indiviſibilité de l'eſpace fait à la queſtion préſente? L'eſpace eſt infini, & il s'agit d'une ſubſtance étendue finie. L'eſpace n'eſt pas ſeulement infini, il eſt encore incapable d'être conſidéré comme un agent ou comme le ſujet d'un action, en un mot ce n'eſt ni un être ni une ſubſtance. Son indiviſibilité ne prouve donc rien en faveur d'une ſubſtance étendue finie. Elle prouve contre, puiſque l'eſpace n'eſt indiviſible qu'à cauſe de deux qualités qui le rendent eſſentiellement différent d'un être étendu fini.

5°. Mr. Clarke inſiſte ſur une autre

raiſon de la différence qu'il veut établir entre la ſubſtance immatérielle & la ſubſtance matérielle à l'égard de la diviſibilité. „ On ne peut pas ſuppoſer la
„ ſubſtance immatérielle diviſée par *Dieu*
„ même en pluſieurs parties, quoiqu'on
„ puiſſe ſuppoſer la ſubſtance matérielle
„ ainſi diviſée, parce que la premiere
„ ſuppoſition détruiroit l'eſſence de la
„ ſubſtance immatérielle."

Mr. Clarke admet toujours pour un principe, ce qui n'eſt que ſuppoſé ou par lui ou par d'autres. Que tous les Philoſophes conviennent que toute matiere eſt diviſible, que Mr. Clarke nie tant qu'il voudra que la ſubſtance immatérielle ſoit diviſible ; cela ne prouve pas qu'il y ait une différence réelle entre l'être matériel & l'être immatériel étendu par rapport à la diviſibilité. Affirmer & nier ne ſont pas démontrer. La diviſibilité de la ſubſtance matérielle ne dépend pas de l'aveu des philoſophes ; & pour montrer que la ſubſtance immatérielle eſt indiviſible quoique étendue, il ne ſuffit pas de le dire. S'il ne falloit que ſuppoſer pour démontrer, il me ſeroit facile de rétorquer l'argument de Mr. Clarke, & de dire : Je reconnois que la ſubſtance immatérielle eſt diviſible, mais

mais je nie que l'on puiſſe ſuppoſer la ſubſtance matérielle penſante diviſée en pluſieurs parties, parce que cette ſuppoſition détruiroit la ſubſtance même. En effet j'ai tout autant de raiſon de ſuppoſer qu'un être matériel, tel qu'un atôme, ne peut être diviſé par aucune force naturelle, qu'en a Mr. Clarke de ſuppoſer l'indiviſibilité de l'être immatériel étendu. C'eſt-à-dire que la ſuppoſition eſt également précaire de part & d'autre.

Cependant mon ſavant adverſaire a tort de dire qu'on reconnoît que toute matiere eſt diviſible. Loin d'avoir fait un pareil aveu, j'ai dit expreſſément dans ma Réplique, qu'il n'étoit pas poſſible de prouver la diviſibilité d'un atôme par aucun argument qui ne prouvât également la diviſibilité d'un être immatériel étendu; & conſéquemment que ſi les raiſons alléguées ſont inſuffiſantes pour prouver la diviſibilité d'un être immatériel, elles ne prouvent pas non plus la diviſibilité de toute ſubſtance matérielle. Loin donc de convenir que toute matiere ſoit diviſible, tant que Mr. Clarke ſoutiendra l'indiviſibilité d'une ſubſtance immatérielle étendue & finie, je ſoutiendrai par les mêmes raiſons l'in-

divisibilité des atômes de la matiere.

III. J'ai prouvé par deux raisons principales que l'immatérialité de l'ame supposée démontrée n'est d'aucun avantage pour remplir les fins & les grandes vues de la Religion. „ Car, ai-je dit, pour „ démontrer l'immortalité naturelle de „ l'ame, il faut prouver qu'un principe „ immatériel pensant est naturellement „ immortel; & pour démontrer ce dernier point, il faut faire voir qu'il y „ a une connexion nécessaire entre être „ immatériel & penser. Cependant nous „ avons bien des raisons de croire que „ la pensée est une action qui ne commence qu'un certain temps après l'existence de son sujet d'inhérence, & „ qu'elle peut périr ou cesser, sans que „ son sujet cesse d'être . . . . Quel „ avantage la Morale & la Religion „ peuvent-elles donc tirer de tous les „ raisonnemens que l'on fait sur cette „ matiere? Si nous n'avons pas d'autre „ assurance d'une vie future, ou autrement d'un état futur de perception „ après cette vie, que celle qu'on peut „ tirer de la prétendue démonstration „ de l'immortalité naturelle de l'ame, „ nous n'en avons aucune. Si elle est „ nulle, quelle influence peut-elle avoir

„ ſur nos mœurs & nos actions dans
„ l'économie préſente?"

Pour répondre à ce paſſage, il y avoit deux partis à prendre. Ou il falloit prouver une connexion néceſſaire entre être immatériel & penſer, c'eſt-à-dire prouver que l'ame ou la ſubſtance immatérielle eſt & ſera toujours dans un état actuel de perception. Ou bien il falloit montrer que, quand même on ne prouveroit pas que l'ame dût toujours être dans un état actuel de perception, il ſuffiſoit qu'elle fût immatérielle pour répondre aux grandes vues de la Religion.

Pour moi, qui ſuis d'avis qu'un être immatériel peut ceſſer de penſer & d'agir, j'ai obſervé, dans ma Réplique, que l'ame pouvoit non-ſeulement avoir différentes paſſions en différens temps, comme de chagrin, d'amour, &c. qui ſont des modifications paſſageres de ſa ſubſtance, leſquelles commencent & finiſſent; mais qu'elle avoit encore des qualités & propriétés, comme les facultés de voir & d'entendre, qu'elle pouvoit perdre pour un temps ou pour toujours, par le vice des organes qui leur ſont propres. J'ai auſſi parlé du mouvement de l'ame d'un lieu à un autre, qui doit être

attribué entiérement aux causes extérieures & matérielles.

Qu'est-ce qu'a répondu Mr. Clarke pour faire voir l'utilité de son argument par rapport aux grandes vues de la Religion? Il a changé les termes de la question, & le sens de ces termes. Car au lieu de considérer la pensée comme un acte, il ne l'a plus regardée que comme la simple capacité de penser; & dans sa seconde Défense, il a mis la mobilité à la place du mouvement. Les facultés de voir & d'entendre par lesquelles j'avois prouvé contre lui que la substance immatérielle pouvoit cesser de penser, ont été tranformées en une simple capacité de voir & d'entendre. Ainsi le but & l'effet de mon raisonnement ont été détruits, l'état de la question a été altéré, & le Lecteur trompé. Mr. Clarke lui-même qui s'étoit si fort récrié sur l'extrême délicatesse de ma distinction, la trouve aujourd'hui fort convenable à ses desseins. En conséquence il distingue la pensée actuelle de la capacité de penser, le mouvement actuel de la mobilité, &c. Cependant je ne lui en ferois pas un crime, s'il n'avoit pas embrouillé la matiere & tendu un piége au Lecteur en introduisant une

nouvelle queſtion, ſavoir *ſi l'ame eſt toujours capable de penſer*, qui n'a point de rapport eſſentiel avec la queſtion préſente. Qu'importe aux mœurs & à la Religion que l'ame ne puiſſe pas exiſter ſans la capacité de penſer, ſi elle peut exiſter ſans la perception actuelle, & devenir par-là auſſi incapable de récompenſe & de châtiment qu'un aveugle-né eſt incapable de voir les couleurs, ou un mort d'entendre des ſons?

Ce qui ſuit étant fondé ſur cette ſubſtitution de termes, & cette altération de la queſtion, il eſt inutile d'y répondre.

IV. Ma derniere objection étoit conçue en ces termes. „ Si la faculté de
„ penſer prouve l'immatérialité de l'ame
„ humaine, & ſi de ſon immatérialité,
„ on peut inférer ſon immortalité natu-
„ relle, & conſéquemment qu'elle eſt
„ capable d'un bonheur éternel; la fa-
„ culté de penſer qu'on ne peut refuſer
„ aux bêtes prouve l'immatérialité de
„ leur ame; & l'immatérialité de l'ame
„ des bêtes prouve qu'elle eſt naturel-
„ lement immortelle & conſéquemment
„ capable d'un bonheur éternel."

„ Mais, répond Mr. Clarke, Dieu ne
„ peut-il pas, s'il lui plaît, faire périr

„ les ames des bêtes à la dissolution de „ leurs corps, ou les anéantir dans un „ temps ou dans un autre?"

J'avois prévu cette réponse, & je suis étonné que Mr. Clarke l'ait répétée après l'usage que j'en avois fait contre lui. Seroit-il possible qu'il n'eût pas lu les derniers mots de ma Réplique, ou qu'il n'eût pas senti combien ce qu'il allegue pour sa défense est à son désavantage? Puisqu'il le veut, je répéterai la fin de mon objection: J'espere *qu*'il comprendra enfin combien sa réponse est vaine & illusoire. Car „ si l'ame des „ bêtes peut être anéantie dans un temps „ ou dans un autre, la nôtre peut l'être „ aussi, & dès lors l'argument tiré de „ l'immatérialité de l'ame humaine ne „ prouvera point qu'elle doive être im„ mortelle, ni qu'elle le sera."

Mr. Clarke fait une autre réponse. „ Dieu, dit-il, ne peut-il pas faire pas„ ser les brutes dans une condition con„ venable à leur nature qui ne soit pour„ tant pas un état de bonheur éternel „ semblable à celui de l'homme?" Mr. Clarke interprete mal ce que j'ai dit. En supposant les brutes capables d'un bonheur éternel, comme l'homme, j'ai entendu seulement un état dans lequel

les brutes pourroient avoir éternellement des perceptions agréables, ſans entrer dans aucun parallele des dégrés du bonheur éternel dont les différens ordres des êtres créés jouiront, chacun ſelon ſa nature. Mais puiſque Mr. Clarke reconnoît toutes les créatures ſenſibles capables d'une récompenſe éternelle, je prends la liberté de lui demander s'il croit les mites, les mouches, les puces, les huîtres, les rats, &c. également capables d'un châtiment éternel. S'il dit que les brutes ſont ſeulement capables d'une récompenſe éternelle, il les met au deſſus de l'homme, & rend leur condition préférable à la nôtre. S'il dit qu'elles ſont également capables d'une récompenſe & d'une peine éternelles, je lui demande pourquoi certains animaux ſeront éternellement récompenſés dans l'autre vie, & d'autres éternellement punis. Si les brutes doivent être éternellement punies ou récompenſées, ce ſera pour avoir ſuivi ou violé certaines regles de conduite qui leur étoient preſcrites. Alors il faut convenir qu'elles ſont des agens moraux, qu'elles ont toutes les facultés & les conditions requiſes dans les hommes pour que leurs opérations ſoient eſtimées des actions

morales. La moralité des actions est le seul fondement des châtimens & des récompenses. Si Dieu récompense les bêtes innocentes ou opprimées dans cette vie, s'il punit celles qui se seront livrées à l'esprit de rapine & de cruauté en dévorant leurs semblables, ou même en dévorant les habitations des hommes, il agit avec elles comme avec nous. C'est ainsi que raisonnoient les Juifs qui pensoient que les brutes étoient capables de peines & de récompenses éternelles. „ Quand on leur demandoit, dit Mr. „ Arnaud dans ses *Réflexions sur le systê-* „ *me du P. Mallebranche*, quelle justice „ il y avoit dans la mort des bêtes, quel „ péché elles avoient commis, & pour- „ quoi Dieu vouloit, puisque sa provi- „ dence s'étendoit à tout, qu'un rat in- „ nocent fût déchiré par un chat ; ils „ répondoient que Dieu l'avoit ainsi or- „ donné, mais qu'il récompenseroit ce „ rat dans le siecle à venir."

Ces conséquences & d'autres semblables qui suivent de l'argument de Mr. Clarke, nous représentent la condition de l'homme sous des traits si étranges, que je crois rendre un service réel à la Religion en faisant voir qu'elle n'en peut tirer aucun avantage, la certitude d'un

état futur étant fondée ſur des preuves d'un autre genre auxquelles les incrédules ne ſauroient répondre, & qui ne ſont ſujettes à aucune ſorte d'abſurdité ni de contradiction.

V. Mr. Clarke termine ſa ſeconde Défenſe par quinze propoſitions que je vais examiner l'une après l'autre, quoiqu'il y en ait pluſieurs qui ſe trouvent déja pleinement réfutées dans les Réflexions qu'on vient de lire. Ma réponſe en ſera plus complette & plus ſatisfaiſante.

Premiere Propoſition.

„ Tout ſyſtême de matiere eſt com-
„ poſé d'une quantité plus ou moins
„ grande de parties diſtinctes."

Cette propoſition que Mr. Clarke regarde comme avouée de tout le monde, eſt niée au contraire du plus grand nombre des Philoſophes. Du moins je le crois ainſi par de bonnes raiſons. Cependant je ne veux point entrer en diſcuſſion ſur ce point. Je continue à la ſuppoſer vraie, comme je l'ai ſuppoſée juſqu'ici.

2. *Propoſition.*

„ Toute qualité réelle eſt inhérente
„ dans quelque ſujet."

3. *Proposition.*

„ Une qualité individuelle ou ſingu-
„ liere d'une particule de matiere,
„ ne peut pas être la qualité indi-
„ viduelle ou ſinguliere d'une au-
„ tre particule de matiere.

J'accorde ces deux propoſitions.

4. *Propoſition.*

„ Toute qualité réelle ſimple qui ré-
„ ſide dans un ſyſtême total de
„ matiere, réſide auſſi dans toutes
„ les parties de ce ſyſtême."

5. *Propoſition.*

„ Toute qualité réelle compoſée qui
„ réſide dans un ſyſtême total de
„ matiere, eſt un nombre de qua-
„ lités ſimples qui réſident dans tou-
„ tes les parties de ce ſyſtême,
„ l'une dans une partie, l'autre
„ dans une autre partie, &c.

Je ne conteſterai point à Mr. Clarke, ces deux propoſitions, quoiqu'il me ſemble confondre les qualités ſimples & les qualités compoſées : car dans l'explication qu'il donne de la quatrieme propoſition, il allegue pour exemple d'une

qualité ſimple, le mouvement d'un corps, qu'il dit être la ſomme des mouvemens des différentes parties de ce corps. Dans l'explication de la cinquieme propoſition, il donne pour exemple d'une qualité compoſée la couleur verte qui eſt un compoſé de bleu & de jaune. Or le mouvement d'une montre me paroît une qualité pour le moins auſſi compoſée que la couleur verte. Car les mouvemens particuliers de chaque piece d'une montre qui forment ſon mouvement total, dont l'un eſt perpendiculaire, l'autre circulaire, l'autre oſcillatoire, &c. ſont d'une eſpece auſſi différente que le bleu & le jaune. J'avoue donc que je ne comprends pas bien quel ſens Mr. Clarke attache aux mots ſimple & compoſé dans ces deux propoſitions.

6. *Propoſition.*

„ Toute qualité réelle, ſimple ou
„ compoſée, qui réſulte d'un ſyſtê-
„ me total de matiere, mais qui ne
„ réſide point en lui, c'eſt-à-dire
„ qui ne réſide ni dans toutes ſes
„ parties diſtinctes, ni dans toutes
„ les parties d'une certaine por-
„ tion de ce ſyſtême, ſuivant l'ex-
„ plication des deux propoſitions

„ précédentes, n'eſt point une mo-
„ dification de cette ſubſtance, mais
„ de quelque autre ſubſtance.

J'accorde cette propoſition à condition néanmoins que l'on mette un *autre ſujet* au lieu d'une *autre ſubſtance*. Je conviens, par exemple, que la douceur ne réſide point dans une canne à ſucre, c'eſt-à-dire ni dans toutes ſes parties distinctes, ni dans toutes les parties de quelque portion de la canne à ſucre; mais elle eſt produite dans un autre ſujet (& non dans une autre ſubſtance) comme les autres ſenſations ou modes de la penſée, dont je prétends que le ſujet eſt matériel.

7. Propoſition.

„ Toute faculté, ſimple ou compo-
„ ſée, qui réſulte d'un ſyſtême to-
„ tal matériel, mais qui ne réſide
„ point en lui, c'eſt-à-dire dans
„ toutes ſes parties diſtinctes, ſui-
„ vant la maniere dont je viens de
„ l'expliquer, & qui pourtant ne
„ réſide point auſſi dans aucune au-
„ tre ſubſtance comme dans ſon
„ ſujet d'inhérence, n'eſt point une
„ qualité réelle; mais ce doit être
„ ou une ſubſtance réelle, ce qui

„ ne paroît pas concevable, ou un
„ nom abſtrait, comme ſont tous
„ les univerſaux."

8. *Propoſition.*

„ Le ſentiment intérieur n'eſt ni un
„ nom abſtrait comme les facultés
„ dont il vient d'être parlé dans la
„ propoſition précédente, ni une
„ faculté de produire ou d'occa-
„ ſionner différentes modalités dans
„ un être étranger, comme les
„ qualités ſenſibles des corps men-
„ tionnés dans la ſixieme propoſi-
„ tion, mais une qualité réelle,
„ véritablement & proprement in-
„ hérente dans ſon ſujet, qui eſt
„ la ſubſtance penſante."

Avant que de répondre directement à cette propoſition, il eſt à propos d'éclaircir avec préciſion ce qu'elle a d'obſcur & d'embarraſſé. Mr. Clarke confond deux choſes qu'il eſt eſſentiel de diſtinguer, ſavoir la faculté de produire des modes dans un ſujet étranger, & ces modes-là-même. Ainſi il dit que les qualités ſenſibles des corps ſont des propriétés qu'ils ont d'exciter des modes dans un autre ſujet, au lieu que la dou-

ceur, le ſon, &c. que l'on appelle vulgairement les qualités ſenſibles des corps, ne ſont que des idées, des ſenſations ou des modes de penſée dans nous, & n'existent en aucune maniere dans les corps dont on dit qu'ils ſont des qualités ſenſibles. Les propriétés réelles des corps ſont donc bien différentes de ces qualités, auſſi différentes que la cauſe l'eſt de ſon effet ; & pour procéder avec plus de clarté, je ſuppoſerai que la faculté d'exciter des modes dans un ſujet étranger eſt une eſpece particuliere de mouvement dans quelques ſyſtêmes de matiere.

Après cette diſtinction néceſſaire, je vais répondre directement à la propoſition de Mr. Clarke dans les deux ſens dont elle eſt ſuſceptible.

1°. Je conviens que le ſentiment intérieur n'eſt point un nom abſtrait, de l'eſpece des qualités dont il eſt parlé dans la ſeptieme propoſition, qu'il n'exiſte point dans le cerveau, comme l'odeur eſt ſuppoſée exiſter dans la roſe, & comme on ſuppoſe que toutes les qualités ſenſibles exiſtent dans les corps ; mais qu'elle eſt une qualité réelle, véritablement & proprement inhérente dans ſon ſujet, qui eſt le cerveau, comme

le mouvement réſide dans les corps mus, & la rondeur dans les corps ronds.

2°. Je conviens encore que le ſentiment intérieur n'eſt point une pure abstraction, mais une propriété du cerveau qui répond aux facultés des corps par leſquelles ils produiſent en nous certaines ſenſations. Car comme ces facultés, ou ces eſpeces de mouvement ſont particulieres à certains ſyſtêmes de matiere, & qu'ils ne ſont point des ſommes d'autres facultés partielles numériquement ſemblables, de-même le ſentiment intérieur n'eſt point une ſomme d'autres ſentimens intérieurs numériquement ſemblables ; & comme ces ſyſtêmes de matiere produiſent dans nous certaines idées par une eſpece particuliere de mouvement, nous pouvons de-même, en vertu de la faculté de penſer dont nous ſommes doués, étendre ou abſtraire nos idées, c'eſt-à-dire les modifier, y produire du changement, ainſi que les objets extérieurs ſenſibles peuvent occaſionner en nous des modes & des changemens. Donc le ſentiment intérieur répond & peut être comparé aux facultés de quelques ſyſtêmes de matiere, qui occaſionnent des modes dans un autre ſujet ; il eſt en

même temps une qualité inhérente dans la matiere, comme le mouvement d'une montre est inhérent dans la montre, comme la rondeur ou toute autre figure particuliere & individuelle réside dans un corps.

9. *Proposition.*

„ Une qualité réelle ne peut pas ré-
„ sulter de la composition ou as-
„ semblage de qualités différentes;
„ de sorte que cette composition
„ produise dans le même sujet une
„ qualité toute neuve, d'un genre
„ ou d'une espece totalement dif-
„ férente de toutes & de chacu-
„ ne des qualités composantes."

J'accorde cette proposition suivant l'explication que Mr. Clarke en donne. En effet le mouvement ne peut produire que du mouvement, la couleur ne peut produire que de la couleur. Mais la vérité de cette proposition ainsi expliquée ne s'étend point aux facultés numériques : elle ne regarde point surtout le sentiment intérieur. Une faculté réelle numérique, telle que je suppose la pensée, ou telle qu'est la rondeur, peut résulter de la composition de qualités différentes, comme la rondeur peut résulter de

de différentes eſpeces de figures, & être conſéquemment, dans le même ſujet, une qualité toute neuve, différente, pour le genre & l'eſpece, de toutes les autres qualités compoſantes; au lieu que le mouvement étant une faculté générique, je conviens qu'il eſt une ſomme des mouvemens des parties, comme la figure eſt compoſée des figures des parties. Si le ſentiment intérieur étoit une propriété générique, comme la figure & le mouvement, il ſeroit compoſé de-même des ſentimens intérieurs des parties.

10. *Propoſition.*

„ Le ſentiment intérieur étant donc
„ une qualité réelle (Propoſ. 8.) &
„ d'une ſorte ſpécifiquement diffé-
„ rente de toutes les autres quali-
„ tés, connues ou inconnues, qui
„ de l'aveu de tout le monde ne
„ ſont point des eſpeces de ſenti-
„ mens intérieurs, il ne peut ab-
„ ſolument point réſulter d'aucune
„ compoſition ou combinaiſon de
„ ces qualités."

Quoique le ſentiment intérieur ſoit une qualité réelle, différente de toutes les autres qualités, connues ou incon-

même temps une qualité inhérente dans la matiere, comme le mouvement d'une montre eſt inhérent dans la montre, comme la rondeur ou toute autre figure particuliere & individuelle réſide dans un corps.

9. *Propoſition.*

„ Une qualité réelle ne peut pas ré-
„ ſulter de la compoſition ou as-
„ ſemblage de qualités différentes;
„ de ſorte que cette compoſition
„ produiſe dans le même ſujet une
„ qualité toute neuve, d'un genre
„ ou d'une eſpece totalement dif-
„ férente de toutes & de chacu-
„ ne des qualités compoſantes."

J'accorde cette propoſition ſuivant l'explication que Mr. Clarke en donne. En effet le mouvement ne peut produire que du mouvement, la couleur ne peut produire que de la couleur. Mais la vérité de cette propoſition ainſi expliquée ne s'étend point aux facultés numériques : elle ne regarde point ſurtout le ſentiment intérieur. Une faculté réelle numérique, telle que je ſuppoſe la penſée, ou telle qu'eſt la rondeur, peut réſulter de la compoſition de qualités différentes, comme la rondeur peut réſulter de

de différentes eſpeces de figures, & être conſéquemment, dans le même ſujet, une qualité toute neuve, différente, pour le genre & l'eſpece, de toutes les autres qualités compoſantes ; au lieu que le mouvement étant une faculté générique, je conviens qu'il eſt une ſomme des mouvemens des parties, comme la figure eſt compoſée des figures des parties. Si le ſentiment intérieur étoit une propriété générique, comme la figure & le mouvement, il ſeroit compoſé de-même des ſentimens intérieurs des parties.

10. *Propoſition.*

„ Le ſentiment intérieur étant donc
„ une qualité réelle (Propoſ. 8.) &
„ d'une ſorte ſpécifiquement diffé-
„ rente de toutes les autres quali-
„ tés, connues ou inconnues, qui
„ de l'aveu de tout le monde ne
„ ſont point des eſpeces de ſenti-
„ mens intérieurs, il ne peut ab-
„ ſolument point réſulter d'aucune
„ compoſition ou combinaiſon de
„ ces qualités."

Quoique le ſentiment intérieur ſoit une qualité réelle, différente de toutes les autres qualités, connues ou incon-

nues, qui de l'aveu de tout le monde ne ſont point des eſpeces de ſentimens intérieurs, elle peut néanmoins réſulter de la combinaiſon ou compoſition de ces qualités ſpécifiquement différentes dont aucune conſidérée en particulier n'eſt un ſentiment intérieur. La rondeur eſt une qualité réelle, ſpécifiquement différente de toutes les autres qualités, connues ou inconnues, qui ne ſont point des rondeurs, cependant elle peut réſulter de la compoſition de ces qualités. La propoſition peut être vraie dans le ſens que Mr. Clarke donne à ces mots, *qualités réelles*; mais alors elle ne regarde point le ſentiment intérieur qui n'eſt point une propriété générique, mais ſeulement un mode d'une propriété générique.

11. *Propoſition.*

„ Une qualité individuelle ne peut
„ être tranſportée d'un ſujet à un
„ autre"

J'en conviens: la qualité d'un ſujet ne peut être que la qualité du ſujet dans lequel elle exiſte, & non celle d'aucun autre ſujet. Le mouvement d'un certain ſyſtême de matiere, ne peut être que ce mouvement d'un tel ſyſtême.

Le ſentiment intérieur d'un être, ne peut être que le ſentiment intérieur de cet être particulier. Il y a plus: le mouvement qu'un corps a un certain jour ne peut jamais être le mouvement d'un autre jour; comme le ſentiment intérieur que j'ai aujourd'hui n'eſt point le même ſentiment intérieur numérique que j'avois hier, ſoit que le principe qui penſe en moi ſoit diviſible ou indiviſible. La même qualité individuelle numérique ne peut pas plus réſider de nouveau dans le même ſujet individuel où elle a réſidé antérieurement, qu'elle ne peut être tranſportée de ce ſujet dans un autre.

12. *Propoſition.*

„ Les eſprits ou les particules du cerveau, lâches & dans un flux perpétuel, ne peuvent pas être le ſiége d'un ſentiment intérieur par lequel l'homme ſe ſouvient non-ſeulement d'avoir fait certaines actions il y a pluſieurs années, mais par lequel encore il eſt intimement convaincu qu'il eſt le même être individuel qui a fait ces actions."

Quoique les eſprits ou particules du

cerveau, lâches & dans un flux perpétuel, ne puiſſent pas être le ſiége d'un ſentiment intérieur par lequel je ſois intimement convaincu que je ſuis aujourd'hui le même être individuel que j'étois il y a un an, car je nie que nous ayons aucun ſentiment intime de la perſévérance d'une telle individualité dans différens temps; cependant s'il n'y a point d'abſurdité à ſuppoſer que la matiere penſe, la matiere doit en même temps connoître qu'elle penſe, ou avoir le ſentiment intime de ſa penſée; & ſi elle peut *connoître* à cet inſtant qu'elle penſe, je ne vois pas pourquoi elle ne pourroit pas ſe rappeller demain les penſées qu'elle a aujourd'hui, quoiqu'il lui manque quelques-unes des particules qu'elle avoit hier. Si la matiere peut ſe rappeller dans un temps les penſées qu'elle a eues dans un autre, le ſouvenir en peut exiſter encore lorſqu'elle n'a plus aucune des parties qu'elle avoit quand elle a eu de telles penſées; il ſuffit pour cela qu'elle ſe les rappelle de temps en temps, & que par ce rappel réitéré, les idées ſe gravent de nouveau, & forment de nouvelles empreintes dans le cerveau à meſure qu'il reçoit de nouvelles particules, & avant que les premieres ſe ſoient en-

tiérement écoulées. Ce méchanisme me fait comprendre comment un système de matiere lâche & dans un flux perpétuel conserve aussi bien la mémoire des choses passées, qu'un système qui auroit plus de consistence & de permanence. Que l'être pensant soit individuel ou divisible, le sentiment intérieur d'hier n'est point celui d'aujourd'hui : il en est parfaitement distinct dans l'être individuel & dans l'être divisible. Toutes les fois que Mr. Clarke expliquera, dans un être indivisible, le souvenir d'une action ou d'une pensée, je lui promets d'expliquer aussi aisément le même phénomene de mémoire dans un être divisible.

13. *Proposition.*

„ Le sentiment intérieur qu'un homme a dans un seul & même temps, est un seul sentiment intérieur, & non pas une somme de plusieurs sentimens intérieurs distincts ; comme la solidité, le mouvement ou la couleur d'un corps est une somme de plusieurs solidités, mouvemens, ou couleurs."

14. *Proposition.*

„ Le sentiment intérieur ne peut donc

„ pas avoir la ſubſtance du cer-
„ veau, ni les eſprits du cerveau,
„ ni tout autre ſyſtême materiel,
„ pour ſujet d'inhérence ; mais il
„ doit être une qualité d'une ſub-
„ ſtance immatérielle."

Si l'on entend par le ſentiment intérieur une qualité numérique correſpondante ſoit à la rondeur d'un corps, ou à un mouvement propre d'un certain ſyſtême de matiere, cette quatorzieme propoſition n'eſt point du tout une conſéquence des précédentes. Car, ſi le ſentiment intérieur eſt une faculté numérique, elle ne rentre dans aucune des claſſes ſous leſquelles Mr. Clarke a prétendu ranger toutes les qualités de la matiere. En effet, ce n'eſt point un effet qui ne réſide dans aucun ſujet, ſuppoſé toutefois qu'il y ait de pareils effets dans la nature, ce que je nie abſolument : ce n'eſt point une propriété comme la douceur ni toute autre qualité ſenſible des corps étrangers, car ces qualités n'appartiennent point aux corps auxquels on les attribue ; elles ſont dans nous des eſpeces de penſées ou des perceptions : ce n'eſt point enfin une qualité telle que la figure & le mouvement qui ſont des

ſommes des figures & des mouvemens des parties. D'où il eſt évident que nous n'avons pas, Mr. Clarke & moi, la même idée du ſentiment intérieur. Quand donc il pourroit démontrer que la matiere eſt incapable de penſer dans le ſens qu'il donne au mot *penſée*; je pourrois auſſi perſiſter à nier qu'il eût donné aucune preuve de l'incapacité de la matiere à cet égard, ſuivant le ſens que je donne au mot *penſée*, & que lui donnent tous ceux qui ſoutiennent avec moi que la matiere peut penſer, ou avoir le ſentiment intérieur. Je puis donc convenir de la bonté de ſa démonſtration, ſans nuire en rien au fond de la queſtion, parce qu'elle ne regarde qu'une idée chimérique qu'il s'eſt faite de la penſée, ou du ſentiment intérieur. On peut démontrer ainſi des chimeres, ſans que la réalité des choſes en ſouffre. Sa démonſtration eſt bonne, & j'en conviens ſans peine, ſi le ſentiment intérieur eſt regardé comme une propriété générique telle que le mouvement & la figure, ou comme une qualité ſemblable à l'odeur de la roſe qui n'appartient point à la roſe, mais qui eſt une perception dans nous, ou comme un effet qui ne réſide dans aucune ſubſtance,

Alors le ſentiment intérieur ne pourra réſider dans un ſyſtême de matiere & Mr. Clarke aura raiſon. Mais ſi le ſentiment intérieur n'eſt de l'eſpece d'aucune de ces qualités, la démonſtration de Mr. Clarke qui n'eſt bonne que pour ces trois claſſes de qualités de la matiere, ne touche point du tout l'état de la queſtion; & le terme de *ſentiment intérieur* qu'il y emploie, n'étant pas entendu dans ſa véritable ſignification, n'affecte pas plus le point conteſté entre nous, que tout autre terme qui n'y auroit aucun rapport.

15. *Propoſition.*

„ Les difficultés que l'on peut faire
„ enſuite touchant les autres quali-
„ tés de la ſubſtance immatérielle,
„ telle que ſon étendue ou ſon in-
„ étendue, n'infirment point la
„ vérité de la démonſtration pré-
„ ſente."

Le Lecteur peut juger par la II. Section de mes Réflexions, combien l'étendue de la ſubſtance immatérielle infirme la vérité de la prétendue démonſtration de Mr. Clarke. Quant aux difficultés qui pourroient naître de ſon in-

étendue ſuppoſée, je ne préviendrai point Mr. Clarke ſur cet objet: j'attendrai qu'il définiſſe les termes d'*inétendu* & d'*être*, afin de mieux comprendre ce qu'ils ſignifient lorſqu'ils ſont joints enſemble. Alors je ferai voir combien l'inétendue ſuppoſée de la ſubſtance immatérielle affecte ſa prétendue démonſtration, comme j'ai fait à l'égard de ſon étendue.

Je n'ai plus rien à ajouter à cet examen des quinze propoſitions de Mr. Clarke. Il me ſuffit d'avoir montré qu'elles n'éclairciſſent en aucune maniere la queſtion qui nous occupe. Je concluds en obſervant qu'il n y en a pas une qui tende à prouver l'avantage que la Morale & la Religion peuvent retirer de ſon argument, fût-il auſſi juſte & auſſi concluant qu'il le prétend. Je renvoie donc le Lecteur à ce que j'ai dit, touchant ce point, dans la Section III. des Réflexions préſentes.

RÉPONSE.

A LA

TROISIEME DÉFENSE

De Mr. Clarke.

— *Neque decipitur ratio neque decipit unquam.*

Manilius.

Le ſujet du différend élevé entre Mr. Clarke & moi, eſt la force de l'argument dont il s'eſt ſervi dans ſa Lettre à Mr. Dodwell pour prouver l'immatérialité & l'immortalité naturelle de l'ame. Je lui ai fait quatre objections contre cet argument. Il en a négligé trois, ſans preſque en faire mention. Pour répondre à la quatrieme, il s'étoit propoſé de faire voir que ſi la penſée réſidoit dans un ſyſtême quelconque de matiere, elle y ſeroit la ſomme des penſées des parties qui le compoſent; parce qu'étant abſurde, ſelon lui, que la penſée du ſyſtême total fût la ſomme de pluſieurs autres penſées, il s'enſuivoit

que la matiere étoit incapable de penſer. Mais, au lieu de prouver cette aſſertion, Mr. Clarke s'eſt emparé du parallele que j'avois fait de la rondeur & du ſentiment intérieur, s'attachant à faire voir que la rondeur d'un corps eſt la ſomme de pluſieurs pieces ou formes qui tendent vers la rondeur. Quand cela ſeroit, que pourroit-il en conclurre? Que, ſi le ſentiment intérieur eſt dans ſon ſujet matériel, comme la rondeur dans le corps rond, il y eſt la ſomme non pas de pluſieurs ſentimens intérieurs, mais de pluſieurs tendances vers le ſentiment intérieur: ce qui l'éloigne étrangement du point de la queſtion, & fait diſparoître l'abſurdité dont il s'efforçoit de charger l'opinion contraire à la ſienne. Quand je réfléchis à cette conduite, je ne ſais pourquoi je reprends la plume pour répondre à ſa troiſieme Défenſe. Il me ſemble que je devrois me contenter d'en appeller au Lecteur ſavant & impartial, perſuadé qu'il n'a pas beſoin que je lui faſſe appercevoir combien Mr. Clarke ſemble abandonner la défenſe de ſon argument & donner gain de cauſe à ſes adverſaires. Cependant, comme en diſcutant l'objet principal de notre diſpute, il y eſt en-

tré quelques points incidentels qu'il est important d'éclaircir, j'ai cru que les amateurs de la vérité ne seroient pas fâchés de me voir ajouter de nouvelles considérations à mes réflexions précédentes sur la prétendue Démonstration de l'immatérialité & de l'immortalité naturelle de l'ame.

I. Il y a peu de disputes de conséquence où l'on ne révoque en doute la regle qui doit les décider. Lorsque la raison est de notre côté, nous nous soumettons volontiers à ses principes & à ses lumieres : nous espérons que les autres voudront bien en faire autant. Mais lorsque le systême que nous avons embrassé se trouve sujet à des difficultés que nous ne pouvons résoudre, nous soutenons alors que la raison est foible. Son insuffisance prétendue sert de prétexte à notre obstination. Nous soutenons la vérité de notre systême indépendamment de l'impossibilité où nous sommes de répondre aux objections qui le réfutent.

Mr. Clarke a jugé à propos de suivre cette méthode avec moi, & je crois nécessaire d'examiner, avant tout, ce qu'il dit à ce sujet, afin d'établir un point fixe qui serve de moyen sûr pour terminer la question qui fait l'objet de

notre différend. Il eſt en effet inutile de diſputér de la vérité & de la fauſſeté des propoſitions, lorſque par des doutes & des ſcrupules ſur la faculté qui doit juger de cette vérité & de cette fauſſeté, le vrai & le faux deviennent des noms vuides de ſens, ou du moins ſignifient différentes choſes dans les différens eſprits.

1°. On démontre, ſuivant Mr. Clarke, que la matiere eſt incapable de penſer, parce que Dieu peut la diviſer; d'où il conclut que la faculté de penſer doit réſider dans un être immatériel quoiqu'étendu. C'eſt-à-dire que la penſée peut & ne peut pas réſider dans un être diviſible: car qu'eſt-ce qui prouve que Dieu peut diviſer la matiere, ſinon l'étendue propre du ſujet matériel? Et ſi la matiere eſt diviſible parce qu'elle eſt étendue, tout être étendu eſt diviſible, & conſéquemment incapable de penſer; à moins que Mr. Clarke ne diſe que l'être diviſible eſt en même temps capable & incapable de penſer.

Pour éluder cette contradiction manifeſte, Mr. Clarke a recours à une diſtinction au moyen de laquelle on peut tout croire, & raiſonner ſur rien. „ Il eſt „ abſurde, dit-il, de ſuppoſer que Dieu

„ ne puiſſe pas diviſer la matiere ; mais
„ ſuppoſer que Dieu ne peut pas diviſer
„ une ſubſtance immatérielle étendue,
„ ce n'eſt point une abſurdité, mais
„ ſeulement une ſuppoſition ſujette à
„ des difficultés qu'on ne peut entiére-
„ ment réſoudre." Pour éclaircir cette diſtinction ſinguliérement ſubtile, il ajoute „qu'il ne faut pas mettre au même
„ rang les difficultés inſolubles & les
„ abſurdités ou contradictions manifeſtes,
„ parce que les premieres ne naiſſent
„ pas, comme les autres, de la percep-
„ tion d'une disconvenance réelle entre
„ les idées, mais ſeulement du vice &
„ de l'imperfection des idées mêmes."
J'aimerois autant dire que les difficultés qu'on ne peut pas entiérement réſoudre ne naiſſent pas de la perception de la disconvenance des idées, mais de la perception de la disconvenance des idées. Car qu'eſt-ce qu'une difficulté qu'on ne peut pas éclarcir parfaitement à cauſe du vice des idées, ſinon une difficulté inſoluble qui naît de la perception de la disconvenance des idées? Je n'y vois pas de différence, ou elle n'eſt que dans les mots. S'il dit qu'il y a de la différence entre une difficulté qui naît de la perception d'une disconvenance réelle entre

des idées parfaites, & une difficulté qui résulte de la perception de la disconvenance des idées imparfaites; je réponds que cette diftinction eft vaine & fans fondement, & que quand même elle feroit fondée en raifon, il n'en pourroit tirer aucun avantage, comme on peut s'en convaincre en confidérant ce qu'on entend par des idées parfaites & des idées imparfaites. Ecoutons un grand maître en fait de raifon.

„ J'appelle idées complettes ou par-
„ faites celles qui repréfentent parfaite-
„ ment les originaux d'où l'efprit fup-
„ pofe qu'elles font tirées. . . Par exem-
„ ple, comme nos idées complexes des
„ modes font des affemblages volontai-
„ res d'idées fimples que l'efprit joint
„ enfemble, fans avoir égard à certains
„ archétypes ou modeles réels & actuel-
„ lement exiftans, elles font complet-
„ tes & ne peuvent être autrement; par-
„ ce que n'étant pas regardées comme
„ des copies de chofes réellement exis-
„ tantes, mais comme des archétypes
„ que l'efprit forme pour s'en fervir à
„ ranger les chofes fous certaines déno-
„ minations, rien ne fauroit leur man-
„ quer, puifque chacune renferme telle
„ combinaifon d'idées que l'efprit a

„ voulu lui donner, & par conséquent
„ telle perfection qu'il a eu dessein de
„ lui donner; de sorte qu'il en est sa-
„ tisfait & n'y peut rien trouver à re-
„ dire.

Les idées incomplettes sont celles qui ne représentent qu'une partie des originaux auxquels elles se rapportent. Si, par exemple, je ne comprends dans l'idée de l'or que sa couleur & son poids, cette idée ne représente point entiérement son archétype ou original; elle n'en représente qu'une partie, elle est imparfaite ou incomplette. Il est probable que toutes nos idées qui se rapportent à des êtres réels, sont incomplettes, parce que nous ne pouvons jamais être surs de rassembler dans l'idée que nous avons d'un être quelconque, tout ce que contient son essence, toutes ses propriétés & affections; & il est comme impossible qu'il ne nous en échappe quelque chose.

Voilà, si je ne me trompe, tout ce qui peut servir de fondement à la distinction des idées en idées complettes & idées incomplettes. Je sais que Mr. Locke prétend que nos idées simples sont complettes. Mais je ne vois pas sur quel principe il le prétend: car s'il est vrai que

que nos idées ſimples ſoient complettes, toute diſtinction à cet égard eſt nulle, & il n'y a plus d'idées incomplettes. „Toutes nos idées ſimples ſont „ complettes„ dit-il, parce que n'étant „ autre choſe que des effets de certaines „ puiſſances que Dieu a miſes dans les „ choſes pour produire telles & telles „ ſenſations en nous, elles ne peuvent „ qu'être conformes & correſpondre en- „ tiérement à ces puiſſances." S'il eſt ainſi toute idée eſt complette, dès qu'elle eſt exacte & employée judicieuſement, car nous ne devons employer un mot que pour déſigner ce que nous avons dans l'eſprit, c'eſt-à-dire autant que l'idée que nous y attachons correſpond à l'original auquel elle ſe rapporte. Si, dans l'idée que j'ai de l'homme, je comprends une ſubſtance ſolide, la vie, le ſentiment, le mouvement ſpontané & la faculté de raiſonner; il eſt évident que tout cela convient à l'homme, & correſpond auſſi parfaitement au ſujet ou archétype que j'ai en vue, quoiqu'il y ſoit très-incomplettement repréſenté, que l'idée de quelque puiſſance ou propriété que ce ſoit. Les idées ſimples ne peuvent pas être préciſément les mêmes dans différentes per-

ſonnes, à cauſe de la variété des organes des ſens. Elles doivent donc être incomplettes dans preſque tous, ſinon dans tous les hommes, ſi on les conſidere comme des effets de la puiſſance ou faculté qui les produit, quoiqu'elles ſoient complettes en tant qu'elles répondent entiérement à cette puiſſance naturelle. Or, ſi toutes nos idées conſidérées comme des copies des êtres réellement exiſtans, ſont imparfaites & incomplettes, & ſi par rapport à ces êtres il n'y a point d'autre critere de vérité que la perception de la convenance ou de la diſconvenance des idées, alors Mr. Clarke ne peut, ſans renoncer à tous les principes de nos connoiſſances relativement aux êtres réels, mettre aucune diſtinction entre les difficultés qui naiſſent de la perception de la diſconvenance des idées imparfaites, & les difficultés qui réſultent de la perception de la diſconvenance des idées parfaites ou complettes. Si donc il convient que les difficultés de la premiere eſpece, celles qui naiſſent de la perception de la diſconvenance réelle des idées incomplettes, ſont des abſurdités & des contradictions, il renonce à ſa diſtinction. Il n'a donc que deux partis à prendre, ou de

contredire tous les principes de la ſcience relativement aux êtres réellement exiſtans, ou convenir qu'il n'y a aucune différence entre les difficultés qui naiſſent de la perception de la disconvenance des idées complettes, & les difficultés qui réſultent de la perception de la disconvenance des idées incomplettes.

2°. Mais pour faire mieux voir la ſolidité des principes de nos connoiſſances, & combien la diſtinction de Mr. Clarke eſt vaine, j'obſerve que, quoique nous ne puiſſions jamais nous aſſurer d'avoir des idées complettes de quoi que ce ſoit, cependant nous ſommes fondés à croire que nos idées, toutes incomplettes qu'elles ſont, correſpondent néanmoins à la réalité des choſes, comme des idées complettes pourroient correſpondre à leurs archétypes. On peut donc comparer enſemble des idées incomplettes, & cette comparaiſon peut produire des jugemens auſſi ſurs que pourroient être ceux qui réſulteroient de la comparaiſon d'idées complettes. Je ſuppoſe qu'au travers d'un brouillard épais j'apperçoive quelque forme qui reſſemble à un homme, quoique je ne puiſſe pas aſſez bien diſtinguer cet objet pour décider ſi c'eſt une ſtatue, ou

un homme véritable. Je puis néanmoins prononcer avec certitude que ce n'eſt pas un clocher, parce que je perçois de la disconvenance entre l'idée que j'ai d'un clocher & la figure que je vois, tout comme je connois la fauſſeté d'une propoſition de morale ou de géométrie, en percevant la disconvenance des idées qui la compoſent. Puiſque nous pouvons auſſi bien nous aſſurer de la vérité ou de la fauſſeté des choſes par la perception de la convenance ou disconvenance des idées incomplettes, que par la perception de la convenance ou disconvenance des idées complettes, les difficultés qui naiſſent de la perception de la disconvenance de deux idées ſoit complettes, ou incomplettes, ſont également des contradictions, & conſéquemment la diſtinction de Mr. Clarke eſt nulle.

3°. Si les difficultés, qui naiſſent de la perception de la disconvenance de deux idées incomplettes, n'étoient pas des abſurdités & des contradictions, ainſi que les difficultés qui naiſſent de la perception de la disconvenance de deux idées complettes, il s'enſuivroit que nous ne pourrions pas raiſonner avec quelque certitude, des principaux ob-

jets de la Religion, tels que Dieu & ses attributs. Les idées que nous attachons à ces mots *Dieu & ses attributs*, sont assurément des idées incomplettes. Cependant on raisonne tous les jours sur la justice de Dieu, sur sa véracité, sa bonté, sa sainteté & sa sagesse. On dit souvent dans les discours publics que telle chose doit être parce qu'elle suit évidemment de la supposition de ces attributs, & que d'autres choses ne peuvent pas être parce qu'elles répugnent aux mêmes attributs : c'est-à-dire que telles choses sont conformes & d'autres contraires aux idées que nous avons de la justice, de la véracité, de la sainteté, de la bonté & de la sagesse de Dieu. Nous disons, par exemple, qu'il est contraire à la justice de Dieu de punir éternellement l'homme fidele à sa loi, & de récompenser celui qui la viole ; nous disons qu'il est conforme à sa justice de récompenser l'homme qui pratique fidélement sa loi & de punir celui qui la viole.

Mr. Clarke prouve de-même „ que les „ actions moralement bonnes ou mora„ lement mauvaises doivent nécessaire„ ment être récompensées ou punies, „ parce que les mêmes raisons qui dé-

„ montrent que Dieu eſt néceſſairement „ juſte & bon, que les regles de la juſtice, „ de l'équité & de la bonté ſont ſa „ volonté inaltérable & eſſentiellement „ droite, & qu'elles doivent faire la loi „ de tous les êtres créés ; démontrent „ auſſi qu'il ne peut pas s'empêcher „ d'approuver & d'aimer les créatures „ qui l'imitent, qui lui obéiſſent, & „ qui obſervent ſa loi ; qu'il déſap- „ prouve de-même celles qui font le „ contraire, & conſéquemment qu'il „ doit mettre de la différence dans ſa „ conduite envers les unes & les autres, „ & traiter chacune comme elle le mé- „ rite. . . Mais puiſque la condition „ des hommes dans ce monde eſt telle „ que l'ordre naturel des choſes eſt ſou- „ vent renverſé, de ſorte que la vertu „ & la bonté, loin de prouver à l'hom- „ me la juſte récompenſe qui lui eſt „ due, en le fixant dans un état de „ bonheur & de contentement propor- „ tionné à ſes mérites, ſont ſouvent „ une ſource de malheurs pour les gens „ vertueux . . . il doit néceſſairement „ y avoir une vie future qui rétabliſſe „ les déſordres de celle-ci par une juſte „ diſtribution de récompenſes & de pei- „ nes, & juſtifie ainſi le ſyſtême entier

„ de la providence, qui dans la foible
„ portion que nous en appercevons,
„ nous paroît à tant d'gards obſcur &
„ incompréhenſible."

Sur quoi ce raiſonnement de Mr. Clarke eſt-il fondé? Sur une idée incomplette de la juſtice de Dieu. D'où vient la force de cette démonſtration d'une vie future, en la ſuppoſant concluante? N'eſt-ce pas de la perception qu'il a de la disconvenance des déſordres apparens de ce monde, avec cette idée incomplette de la juſtice de Dieu? C'eſt cette disconvenance qui prouve la néceſſité d'une économie à venir pour réparer l'inégale diſtribution des biens & des maux qui a lieu dans le ſyſtême préſent. Puis donc que Mr. Clarke croit pouvoir conclure avec certitude la néceſſité d'une vie future d'une idée imparfaite & incomplette, car il n'en a point d'autre dans le cas préſent, il ne ſauroit nier que la certitude ne puiſſe réſulter de la comparaiſon de deux idées incomplettes, comme de celle de deux idées complettes. Donc la perception de la convenance ou de la disconvenance des idées, ſoit parfaites ou imparfaites, complettes ou incomplettes, eſt le ſeul critere de vérité que nous ayons.

néra s'accordent avec la réalité des choſes auxquelles elles ſe rapportent.

„ Notre raiſon, dit ce profond Mé-
„ taphyſicien, eſt capable de percevoir
„ clairement la démonſtration de la vé-
„ rité de certaines choſes, quoique l'i-
„ magination ne ſoit pas en état d'em-
„ braſſer toutes les idées des choſes mê-
„ mes." Cela ſignifie, ſi je ne me trompe, que nous pouvons concevoir clairement qu'il exiſte, par exemple, un être immatériel, autrement qu'il exiſte quelque choſe de correſpondant à l'idée que nous attachons à ces mots *être immatériel*, quoique nous ne ſoyons pas en état de comprendre tout ce qui exiſte dans l'être auquel notre idée ſe rapporte. Mais quoi? s'enſuit-il qu'il y ait quelque différence entre les difficultés qui naiſſent de la perception de la disconvenance de deux idées complettes, & les difficultés qui réſultent de la perception de la disconvenance de deux idées incomplettes? Quoique je ne connoiſſe qu'en partie l'archétype auquel ſe rapporte l'idée que j'ai d'un être immateriél, s'enſuit-il que je ne puiſſe connoître un tel être, du moins autant que mon idée me le repréſente? Et ſi l'on ne peut pas nier que je ne connoiſſe de

cet être tout ce que contient l'idée claire que j'en ai, pourquoi ne ſerois-je pas en état de répondre à toutes les objections que l'on feroit contre l'exiſtence de ce que je conçois clairement existant? Y a-t-il même un autre moyen de m'aſſurer que les termes d'*être immatériel*, d'*infinité*, d'*immenſité* &c. ſont des idées intelligibles & ſignificatives qui correſpondent à des choſes réellement exiſtantes ? Si des idées intelligibles & ſignificatives ne peuvent pas être dégagées de toute difficulté, de toute ambiguité, comment pourrai-je jamais concevoir de la différence entre l'intelligible & l'inintelligible, entre ce qui eſt conſéquent & ce qui ne l'eſt pas?

Cette explication met le lecteur intelligent à-même de juger ſi „ en regar„ dant des difficultés reconnues pour in„ ſolubles comme des contradictions & „ des abſurdités, je m'éloigne de cette „ honnêteté qui, ſelon Mr. Clarke, ca„ ractériſoit mes premieres remarques." J'eſpere que Mr. Clarke voudra bien encore ſe rétracter une ſeconde fois en ma faveur, puis qu'aujourd'hui il reconnoît l'honnêteté de mes premieres obſervations qu'il avoit néanmoins méconnue dans ſa ſeconde Défenſe, j'ai lieu de

croire après les éclairciſſemens que je viens de donner, qu'il rectifiera dans la ſuite ce qu'il m'impute dans ſa troiſieme Défenſe. Il eſt plus glorieux de reconnoître ſes torts qu'il n'eſt honteux d'en avoir.

II. Je reviens à-préſent au point de la queſtion, ſavoir ſi la matiere peut avoir la faculté de penſer. J'ai fait voir que l'étendue finie d'un être immatériel le rend auſſi véritablement diviſible que la matérialité du corps, & conſéquemment que, ſuivant Mr. Clarke, un être immatériel d'une étendue finie, eſt auſſi incapable de penſer qu'un ſyſtême quelconque de matiere. A-préſent je vais tâcher d'accorder Mr. Clarke avec lui-même en faiſant voir que ſon argument tiré de la diviſibilité de la matiere, ou, ce qui eſt la même choſe, de ſon étendue, ne conclut rien. Voici cet argument: „Toutes les qualités ou proprié„tés, connues ou inconnues, qui ſont „dans la matiere, ou qui lui ſont vul„gairement attribuées, ſe réduiſent né„ceſſairement à ces trois claſſes:

„ 1. Ou bien ce ſont des qualités „réellement & proprement inhérentes „dans le ſujet auquel on les attribue, „comme la grandeur & le mouvement

„ ſont dans la matiere. Ces qualités y „ ſont toujours les ſommes ou les ag- „ grégats des facultés ſemblables inhé- „ rentes aux diverſes parties du ſujet „ matériel. Si donc le ſentiment inté- „ rieur pouvoit être une qualité de cette „ eſpece, réellement inhérente dans un „ ſyſtême de matiere, elle y ſeroit la „ ſomme ou le réſultat des ſentimens in- „ térieurs de ſes parties, de ſorte qu'il „ y auroit dans un tel ſyſtême autant „ de ſentimens intérieurs diſtincts qu'il „ a de parties compoſantes.

„ 2. Ou ce ſont des qualités qui ne „ réſident point réellement dans le ſu- „ jet auquel on les attribue, mais qu'on „ doit regarder comme des modes ex- „ cités & réſidans dans quelqu'autre „ ſubſtance. Telles ſont les couleurs, „ les ſons & en général toutes les qua- „ lités ſenſibles de la matiere. Elles „ n'exiſtent point du tout dans les corps „ auxquels on les rapporte, mais dans „ quelque autre ſubſtance. Comme on „ ne peut pas dire que la penſée ne réſi- „ de point dans le principe eſtimé pen- „ ſant, mais dans un autre ſujet, elle „ ne peut pas être miſe au nombre de „ cette ſeconde eſpece de qualités de

„ la matiere, qu'on nomme qualités
„ ſenſibles.

„ 3. Ou enfin ce ſont des qualités tel-
„ les que l'électricité, l'attraction, le
„ magnétiſme, la réflexibilité, la ré-
„ frangibilité & autres ſemblables. Cel-
„ les-ci n'ont point de ſujet réel d'in-
„ hérence. Il n'en eſt pas ainſi de la
„ penſée: elle ne peut donc pas être
„ regardée comme une propriété de la
„ matiere, de cette troiſieme eſpece."

J'ai d'abord répondu que cette énumération des qualités ou propriétés de la matiere étoit incomplette, parce qu'elle ne renfermoit point les modes des propriétés de la premiere claſſe; & que la penſée étant ſelon moi un mode d'une propriété qui appartenoit à la premiere claſſe, l'argument de Mr. Clarke n'avoit aucune force pour prouver que la penſée ne pût pas réſider dans un ſujet matériel; car il réſultoit ſimplement de ſa démonſtration, que la penſée n'étoit aucune des qualités de la matiere énoncées dans ſa diſtribution: ce qui n'empêchoit pas qu'elle ne pût être une autre qualité ou propriété de la matiere, différente des trois eſpeces qu'il avoit aſſignées. Suppoſons, par exemple, que

le ſentiment intérieur ou la penſée ſoit dans la matiere une qualité ou propriété correſpondante à un mode du mouvement ou de la figure, comme pourroit être le mouvement particulier d'une montre ou la rondeur; n'eſt-il pas évident qu'en conſidérant le ſentiment intérieur ſous cette idée, le raiſonnement de Mr. Clarke ne fait rien du tout à la queſtion ? En effet ſi le ſentiment intérieur eſt regardé comme la rondeur ou toute autre figure particuliere, ou comme un mode du mouvement ſoit un mouvement animal particulier ou le mouvement d'une montre, il eſt manifeſte premiérement qu'il a un ſujet réel d'inhérence, qu'il n'eſt point un effet ſans ſujet, & conſéquemment qu'il ne reſſemble ni à l'électricité, ni au magnétiſme, ni à toute autre qualité de cette eſpece; ſecondement qu'il eſt réellement inhérent dans le ſujet auquel il eſt attribué, & en conſéquence qu'il ne répond ni à la couleur, ni au ſon, ni à aucune autre qualité ſenſible qui ne réſident point dans le ſujet auquel on les attribue; troiſiémement que quoique réellement & proprement inhérent dans la matiere, il n'y eſt pourtant pas comme la figure, la grandeur, & le mouve-

ment. Car la rondeur n'eſt point la ſomme des rondeurs des diverſes parties du corps rond, puiſque peut-être aucune de ſes parties, priſe ſéparément, n'eſt ronde. De même le mouvement total d'une montre ne réſide point de la même maniere dans chacune de ſes parties diſtinctes. Je n'ai point oſé déterminer de quelle eſpece de propriété la penſée étoit le mode; ſeulement pour plus de clarté, j'ai pris la liberté de la conſidérer comme un mode du mouvement. Suppoſons, ſuivant la même hypothèſe, que le ſentiment intérieur ſoit compoſé de dix mille mouvemens différens, il eſt auſſi impoſſible que le ſentiment intérieur total réſide dans chaque particule du ſyſtême matériel, qu'il eſt impoſſible que toute la rondeur d'un cercle ſoit dans chaque partie de ce cercle, ou que tout le mouvement d'une montre ou d'un animal ſoit dans chacune des parties diſtinctes de cette montre ou de cet animal. Toute la force de l'argument de Mr. Clarke conſiſte donc en ce qu'il prétend que le ſentiment intérieur eſt une idée incompatible avec toute propriété matérielle qui réſulte de la diviſion ou compoſition des parties. C'eſt tout ce qu'il prouve dans ſa Lettre à Mr.

Dod-

Dodwell. C'eſt pour quoi je pourrois admettre ſa démonſtration pour bonne, ſans croire qu'il a démontré le point eſſentiel, parce qu'il a raiſonné d'après une ſuppoſition tout-à-fait gratuite, en ſe faiſant du ſentiment intérieur une idée chimérique pour m'obliger à le ranger dans une claſſe de propriétés à laquelle je ne conviens point qu'il appartienne.

Mr. Clarke prétend avoir prouvé invinciblement que la matiere eſt incapable de penſer : pour fortifier & éclaircir ſa preuve il ajoute dans ſa troiſieme Défenſe „ qu'il eſt abſolument impoſſible „ & évidemment contradictoire qu'aucune qualité réelle ſoit véritablement „ & proprement inhérente dans un ſyſtême de matiere, ſans être la ſomme „ ou l'aggrégat d'un certain nombre de „ qualités diſtinctement inhérentes dans „ les parties de ce ſyſtême, & toujours „ de la même ſorte que la qualité totale „ qui en réſulte."

Je ſoutiens que la matiere peut penſer : Mr. Clarke dit que la matiere ne peut pas penſer. Il devoit donc en venir à une concluſion ouvertement contradictoire à la mienne, & ne pas s'exprimer d'une maniere ambigue, & telle que je puiſſe l'admettre ſans renoncer à

mon ſentiment. En effet je conviendrai aiſément avec lui que toute qualité inhérente dans un ſyſtême de matiere doit être, dans un ſens, de la même ſorte que la qualité totale qui réſulte de celles des parties. Dans un corps rond, par exemple, ou de toute autre figure individuelle, les parties doivent avoir une figure de la même eſpece que la rondeur, c'eſt-à-dire une figure qui tende à former la rondeur par leur réunion & leur combinaiſon en un ſeul ſyſtême. Je ſuis toujours convenu que dans ce ſens, le ſentiment intérieur réſultoit de qualités ou propriétés de la même ſorte, c'eſt-à-dire de qualités qui tendoient à produire, par leur réunion, le ſentiment intérieur. Si le ſentiment intérieur eſt inhérent dans un ſyſtême de matiere, il faut néceſſairement que les diverſes parties de ce ſyſtême concourent à la penſée comme les différentes portions d'un cercle concourent à former le cercle. Autrement la penſée ſeroit & ne ſeroit pas dans un tel ſyſtême : ce qui eſt une contradiction formelle. L'éclairciſſement que donne aujourd'hui Mr. Clarke eſt donc inſuffiſant ; & le Lecteur obſervera avec moi qu'il ne répond point à mon objection à

moins qu'il ne faſſe voir que toute qualité inherente dans un ſyſtême de matiere eſt également inhérente toute entiere & ſous la même forme dans chaque partie de ce ſyſtême, que, par exemple, chaque partie d'un corps rond eſt ronde. Rien n'eſt plus contraire à l'expérience. N'importe, Mr. Clarke s'eſt engagé à prouver cette aſſertion, toute contradictoire qu'elle eſt, ou il ne doit pas eſpérer de me réfuter, ni de prouver que ſi le ſentiment intérieur réſidoit dans un ſyſtême de matiere, il ſeroit compoſé de pluſieurs ſentimens intérieurs de même eſpece que celui du ſyſtême total.

Mr. Clarke s'étend beaucoup ſur les acceptions diverſes de ces mots *propriétés de même eſpece*. Il me permettra d'obſerver qu'il a pris à ce ſujet une peine tout-à-fait inutile. Car lorſque l'on définit les termes & que l'on donne des exemples conformes aux définitions, alors il ne reſte plus aucun doute ſur le ſens que l'on attache à ces termes. Ainſi il devient ſuperflu d'entrer dans une longue énumération des ſignifications différentes que les Logiciens leur donnent ou leur ſuppoſent. Cette énumération étoit d'autant moins néceſſaire

dans le cas préſent, que l'autorité de l'Ecole eſt toute entiere en faveur du ſens dans lequel j'ai employé les termes dont il s'agit. Du reſte, quand je n'aurois pas cette autorité pour moi, & que je me ſerois trompé ſur le ſens le plus naturel de deux ou trois mots, le mal ne ſeroit pas grand, puiſque j'ai prévenu toute mépriſe en les définiſſant. Revenons donc à l'argument de Mr. Clarke.

„ Quand j'affirme, dit-il, que la ron„ deur ou telle autre figure du corps „ doit être la ſomme des qualités de „ même eſpece inhérentes dans les dif„ férentes parties de ce corps, il eſt évi„ dent que je ne veux pas dire que la „ rondeur ſoit compoſée d'autant de „ rondeurs qu'il y a de parties diſtinc„ tes, comme le nombre *vingt* n'eſt „ pas compoſé de vingtaines, ni le mou„ vement d'un pied cubique de matiere „ d'autres mouvemens de pieds cubi„ ques de matiere. Je prétends ſeule„ ment que la figure ronde totale eſt né„ ceſſairement formée de pluſieurs pie„ ces ou portions de rondeur qui ſont „ de la même eſpece qu'elle; comme „ les nombres qui compoſent une ving„ taine ſont de la même eſpece que le

„ nombre total, ou comme les mouvemens des parties qui compoſent un „ pied cubique de matiere, & qui ſont „ des parties du mouvement total, ſont „ auſſi de la même eſpece que lui. „ Mais la figure, & ce qui n'eſt point „ figuré ne ſont pas de la même eſpece „ en aucun ſens. Ce qui eſt ſans figure ne peut pas être partie d'une figure quelconque : ce qui eſt ſans courbure ne peut pas être partie d'une „ circonférence ronde. Ce qui n'a pas „ le dégré particulier de courbure propre à former un cercle d'un diametre „ déterminé ne peut pas être une portion de la circonférence de ce cercle. De-même ce qui eſt ſans aucune ſorte de penſée ne peut devenir „ partie conſtituante de la penſée." Mr. Clarke emploie enſuite plus de vingt pages à prouver que la rondeur eſt compoſée de pieces ou portions de rondeur de la même eſpece qu'elle. Ce ſont vingt pages d'érudition qu'il auroit dû s'épargner. Tout ce qu'il dit à cet égard ne fait rien au véritable point de la queſtion. Mr. Clarke devoit prouver que ſi la matiere étoit capable de penſer, le ſentiment intérieur ſeroit dans le corps penſant la ſomme de pluſieurs

ſentimens intérieurs de la même eſpece que le ſentiment intérieur total, & qu'ainſi il n'y auroit pas dans ce corps un ſeul ſentiment intérieur individuel, mais autant de ſentimens intérieurs qu'il contient de parties. Pour faire ſentir l'inconſéquence de ce raiſonnement, entre tous les modes de mouvement & de figure, j'avois choiſi la rondeur pour exemple d'une qualité inhérente dans un ſyſtême de matiere ſans qu'elle y fût la ſomme de pluſieurs qualités de la même eſpece; & il eſt évident qu'un corps peut être rond, ſans que chacune de ſes parties priſes ſéparément ſoit ronde comme lui. J'inférois de là que le ſentiment intérieur pouvoit réſider dans un ſyſtême de matiere, comme la rondeur dans le corps, ſans que chaque partie de ce ſyſtême eût ſon ſentiment intérieur particulier.

Aujourd'hui Mr. Clarke prenant avantage de la comparaiſon que j'ai faite de la rondeur avec le ſentiment intérieur, trouve un ſens dans lequel la rondeur eſt compoſée de qualités de la même eſpece, pour prouver contre moi que ſi le ſentiment intérieur étoit dans un ſyſtême quelconque de matiere, il y ſeroit la ſomme de qualités particulieres de la

même eſpece. Mais dès lors qu'il change le ſens de la queſtion il ne prouve plus rien. Il a beau dire que la rondeur eſt réellement compoſée de qualités de la même eſpece dans un certain ſens, ſi ce ſens n'eſt pas celui de la queſtion, tout ſon raiſonnement tombe à faux. Je n'ai pas nié que la rondeur ne fût formée de pluſieurs portions de rondeur qui ſont de la même eſpece que la rondeur en ce ſens qu'elles ſont des figures comme elle, ou même dans un ſens encore plus particulier, en les conſidérant comme de petites courbes ou de petits arcs. Je conviens que, dans un ſens pareil, le ſentiment intérieur eſt compoſé de qualités de même eſpece: car ſelon moi, il eſt compoſé de pluſieurs parties qui ont une tendance vers la penſée ou le ſentiment intérieur, comme la rondeur eſt compoſée de parties ou figures qui tendent à la rondeur. Cependant ni la penſée ni la rondeur ne ſont compoſées de qualités de la même eſpece dans le ſens que ſuppoſe ſa prétendue démonſtration de l'immatérialité de l'ame. Elle ſuppoſe en effet que dans un corps rond toutes les parties ſont auſſi rondes que le tout, & que dans un ſyſtême de matiere doué du ſentiment intérieur, chaque par-

tie a un ſentiment intérieur de la même eſpece que celui du ſyſtême total. Et ſi la rondeur & la penſée ne ſont pas compoſées de propriétés de la même eſpece dans ce ſens ſtrict, ſon argument eſt inſoutenable. Il l'eſt en effet, & tout ce que Mr. Clarke allegue pour ſa défenſe tourne à ſon déſavantage, & en démontre la fauſſeté.

La rondeur n'eſt plus, ſelon lui, la ſomme d'une certaine quantité d'autres rondeurs ſemblables, mais le réſultat de pluſieurs pieces ou portions de rondeur qu'il nomme qualités de la même eſpece que la rondeur parce que ce ſont toutes des figures, & que par leur courbure elles ont plus d'affinité avec la rondeur que des lignes droites. N'eſt-ce pas avouer qu'il peut y avoir, & qu'il y a dans la matiere des propriétés qui ne ſont point la ſomme d'autres propriétés de la même eſpece numérique? Et c'eſt aſſez pour détruire l'argument de Mr. Clarke. Car dès lors qu'il eſt poſſible que dans un corps rond, aucune des parties compoſantes ne ſoit ronde, il ſe peut de-même que dans un corps doué du ſentiment intérieur, aucune partie n'ait un ſentiment intérieur individuel. En quoi conſiſte donc la nouvelle dé-

fenſe de Mr. Clarke? A expliquer ces mots *propriétés de la même eſpece* dans un ſens différent de celui qu'il leur avoit donné d'abord, & ce ſens nouveau réfute pleinement ſa prétendue démonſtration. Au moyen de cette variation, il ſe trouve en état de conclure, comme il avoit fait auparavant, que la matiere ne peut pas avoir de propriétés qui ne ſoient la ſomme d'autres propriétés de la même eſpece. Cette concluſion eſt légitime dans le nouveau ſens qu'il adopte. Mais ce ſens loin d'être celui de ſa démonſtration, prouve qu'elle n'eſt qu'un paralogiſme. L'artifice eſt groſſier, & ne peut en impoſer qu'aux Lecteurs inattentifs ou prévenus.

Voyons à-préſent comment, après avoir employé vingt pages entieres à prouver que la rondeur eſt compoſée de qualités de même eſpece dans le nouveau ſens que je ne conteſte pas, il applique cette longue & inutile preuve à la queſtion principale, ſavoir „que ſi le „ ſentiment intérieur réſide dans un ſy- „ ſtême de matiere, il doit y être la „ ſomme des ſentimens intérieurs dis- „ tincts des parties de ce ſyſtême."

Voici ce que je trouve à ce ſujet dans ſa troiſieme Défenſe. „ Comme la ron-

„ deur individuelle d'un globe n'eſt pas „ compoſée d'un certain nombre de rondeurs ſemblables à celle du tout, mais „ pourtant d'une certaine quantité de figures qui ſont des portions de rondeur, „ ou des pieces douées d'un dégré numérique d'une courbure ou rondeur „ déterminée, & qu'elle ne peut pas être „ formée de lignes droites ni d'autres figures qui ne ſoient pas des portions de „ rondeur, ou des pieces douées d'un „ dégré numérique & déterminé de „ courbure ou de rondeur; ainſi le ſentiment intérieur individuel que je „ trouve dans moi à ce moment, ſuppoſé que le principe penſant ſoit un „ ſyſtême de matiere, n'eſt pas réellement compoſé d'un certain nombre de „ ſentimens intérieurs tout à fait ſemblables, mais d'un nombre de qualités qui ſont auſſi véritablement de l'eſpece du ſentiment intérieur numérique du tout, que les arcs du cercle „ ſont de l'eſpece de la circonférence „ totale, ou que les portions d'une ſphere ſont de la même eſpece que la ſphere entiere. C'eſt-à-dire que le ſentiment intérieur du ſyſtême entier eſt „ compoſé de ſentimens intérieurs différens mais qui ſont pourtant de vrais

„ ſentimens intérieurs, & non des mou-
„ vemens ni des figures ni toute autre
„ qualité; comme la rondeur d'un cercle
„ n'eſt point compoſée de lignes droi-
„ tes ni de couleurs, ni de ſons, &c.
„ ou comme la ſurface d'une ſphere ne
„ peut être compoſée que de portions
„ ſphériques."

Cette façon de raiſonner bien appréciée ſe réduit à ceci: Qoique la rondeur ſoit compoſée de pieces ou portions de rondeur qui peuvent pourtant n'être pas des rondeurs; cependant ſi le ſentiment intérieur réſide dans un ſyſtême de matiere, comme la rondeur réſide dans le corps, c'eſt-à-dire qu'il ſoit compoſé de parties qui puiſſent ne point avoir le ſentiment intérieur, il doit y avoir autant de ſentimens intérieurs diſtincts que ce ſyſtême a de parties. Il valoit autant dire ouvertement que ſi la penſée réſide dans la matiere de la même maniere que la rondeur, elle y réſide néanmoins d'une maniere différente; on bien que ſi la penſée inhérente dans un ſyſtême de matiere, n'y eſt pas compoſée des penſées des parties diſtinctes de ce ſyſtême, elle eſt pourtant compoſé des penſées de ſes parties diſtinctes.

Voilà le fond de la Défenſe de Mr.

Clarke. Le Lecteur peut en juger. Pour moi, je ne dois pas y répondre : premiérement, parce qu'un tel raisonnement se réfute de lui-même ; en second lieu parce qu'après avoir poussé la complaisance pour Mr. Clarke jusqu'à mettre sous ses yeux sa démonstration dans toute sa force, je ne veux pas lui ôter la satisfaction qu'elle lui procure ; & je suis persuadé qu'elle lui en procure beaucoup. Troisiemement je ne risque rien de n'y pas répondre : elle ne séduira personne. Quatriemement enfin j'y répondrois vainement & sans fruit, suivant ce mot de Hobbes que Mr. Clarke adopte : „ Les meilleures raisons font rarement impression sur les gens d'esprit & les savans, lorsqu'ils se sont engagés dans une opinion contraire." Qu'il jouisse donc paisiblement de la douceur qu'il trouve à se complaire dans sa prétendue démonstration. Je n'aurai point la cruauté de la lui envier.

Mais une chose que je dois faire remarquer au Lecteur, c'est que je me suis servi de l'exemple de la rondeur uniquement pour donner une idée de la maniere dont la pensée peut résider dans un systême de matiere sans y être la somme d'un nombre de pensées de la même es-

pece. Du reſte je n'examine point ſi à d'autres égards la penſée a quelque analogie avec la rondeur. Je crois plutôt que la penſée differe ſous pluſieurs rapports de la rondeur & de tous les autres modes figurés des corps. Ainſi je ne ſuis point reſponſable des différences ou diſconvenances que l'on peut trouver entre la rondeur & le ſentiment intérieur, pourvu que l'une & l'autre ne ſoient point des ſommes ou aggrégats de qualités ſemblables ; car voilà à quoi ſe réduit le parallele que j'ai fait de la rondeur avec le ſentiment intérieur.

J'aurois pu apporter pour exemple tout autre mode de la matiere : tout autre que la rondeur eût également ſervi à mon deſſein. J'en laiſſe la conſidération à faire au Lecteur. J'ai établi des principes propres à répondre d'une maniere ſatisfaiſante à tout ce que pourroit m'objecter Mr. Clarke. J'en ai peut-être déja trop dit. Les répétitions ne ſervent quelquefois qu'à embrouiller la matiere.

Je paſſe donc à quelques autres Articles de la troiſieme Défenſe de mon ſavant Adverſaire.

III. Pour me rendre plus intelligible, & mettre dans un plus grand jour mon objection à l'argument de Mr. Clarke

„ j'ai ſuppoſé que le ſentiment intérieur, „ dont nous ſommes cenſés ignorer la „ nature, étoit une modification du „ mouvement & non pas un mode de „ quelque propriété inconnue ; & j'ai „ fait d'autant plus librement cette ſup- „ poſition que j'ai cru parler à un ſa- „ vant trop au fait des regles de la lo- „ gique pour m'imputer comme mon „ ſentiment particulier ce qui n'étoit „ qu'un ſuppoſé de ma part."

Devois-je m'attendre, après un pareil avertiſſement, que Mr. Clarke renonçant & aux regles de la Logique, & au caractere de l'honnêteté qui ne doit pas nous être moins cher, me rendroit reſponſable de l'abſurdité qu'il trouve à faire conſiſter la penſée dans une eſpece de mouvement ? Il devoit donc auſſi m'imputer l'abſurdité de faire du ſentiment intérieur une eſpece de figure, puiſque j'avois comparé le ſentiment intérieur à la rondeur auſſi bien qu'à un mode du mouvement. Comment n'a-t-il pas vu que n'ayant pas deſſein de décider en quoi conſiſte la nature de la penſée, j'étois fort éloigné d'avancer, comme mon ſentiment particulier, que la penſée fût un mode du mouvement, ni une eſpece de figure telle que la rondeur ? On ne

doit donc exiger autre chose de moi, que de faire voir la légitimité de la supposition, que j'ai employée comme une exemple sensible d'une propriété de la matiere, qui n'étoit point composée d'un nombre de propriétés de la même espece, dans le sens supposé par l'argument de Mr. Clarke. Qu'il y ait de l'absurdité à faire consister la pensée dans une espece de mouvement; il ne s'ensuivra pas que ma supposition soit absurde, puisque je ne la propose pas comme une réalité, mais uniquement pour faire comprendre comment le sentiment intérieur pourroit être inhérent dans un systême de matiere, sans être la somme d'autant de sentimens intérieurs distincts qu'il y a de parties dans un tel systême. Si ma supposition remplit son but, peu m'importe qu'il y ait de l'absurdité à croire que la pensée soit réellement un mode du mouvement. Lors donc que Mr. Clarke se propose de prouver contre moi qu'il est absurde de supposer que la pensée est réellement un mode du mouvement, il prend le change, & réfute sans nécessité une supposition pour laquelle je n'ai témoigné aucun penchant, & qui est aussi indifférente à la question principale, que la supposition

du monde la plus étrangere. Cependant, comme il ſe pourroit que Mr. Clarke eût mieux réuſſi dans cette diſcuſſion que dans celle qui concerne la rondeur, je prendrai la liberté de m'éloigner avec lui du véritable état de la queſtion pour examiner ſi ç'a été pour prouver une propoſition ſur laquelle nous ne diſputions point, qu'il a négligé de prouver celle qui faiſoit l'objet de notre différend. J'eſpere que le Lecteur voudra bien me permettre cette digreſſion en faveur de ma complaiſance exceſſive pour Mr. Clarke. Je vais commencer par quelques recherches abrégées ſur la nature de la penſée, pour être plus en état d'apprécier la force des raiſons par leſquelles Mr. Clarke prétend faire voir que la penſée ne peut pas être un mode du mouvement.

1°. La penſée eſt une action qui ne commence d'être en nous que lorſqu'elle y eſt excitée par l'impreſſion des objets extérieurs qui n'agiſſent ſur nos organes que par le mouvement & le contact. Ainſi un moulin à vent ne commence à aller que lorſque le vent ou un autre corps en agite les aîles. Car toutes nos penſées ſe réſolvent en derniere analyſe dans des idées ſimples de ſenſation & de ré-

réflexion. Nous recevons par la ſenſation toutes les idées des qualités ſenſibles des corps. La réflexion nous donne les idées de la penſée & de ſes modes, comme du doute, de la volonté, de la connoiſſance, *&c.* Les idées que nous tenons de la réflexion ne ſont que poſtérieures & conſéquentes aux idées qui nous viennent de la ſenſation, parce qu'il faut commencer par penſer avant que de réfléchir ſur ſes penſées. Ainſi nos premieres penſées ne pouvant pas être des idées de réflexion, il faut qu'elles ſoient des idées ſimples de ſenſation. Il eſt de fait que quand nous venons à réfléchir ſur les idées ſimples de ſenſation, ce n'eſt & ce ne peut être qu'après avoir reçu ces idées, ou les impreſſions des objets extérieurs qui les excitent en nous. Qu'eſt-ce que le feu, ſinon une propriété ou affection matérielle qui commence dans un corps libre de toute eſpece de mouvement juſqu'à ce qu'il reçoive le mouvement particulier qui produit le feu? Que ſont toutes les autres propriétés ou affections de la matiere, telles que l'amertume, la douceur, l'aigreur, le poli, le raboteux, le froid, toutes ſortes de goûts, de ſaveurs, de ſons, *&c.* ſinon des modes du mou-

vement ou de la figure, qui naiſſent dans des corps particuliers par l'action d'autres corps ſur eux ?

Si nous avions des idées avant l'action de la matiere ſur nos ſens, alors on pourroit avec quelque apparence de raiſon ſoupçonner que la penſée n'eſt point une propriété de la matiere, parce que la penſée ne pourroit pas être rapportée à la matiere, & qu'elle nous paroîtroit indépendante de ſon action. Mais la penſée étant une ſuite de l'impreſſion de la matiere ſur nos ſens, nous avons tout lieu de conclure que c'eſt une propriété ou affection de la matiere occaſionnée par l'action de la matiere, comme le feu eſt une propriété de la matiere produite par le choc de deux cailloux, ou par le frottement d'une roue & de ſon eſſieu. En vérité, je ne vois pas pourquoi il ne ſeroit pas auſſi néceſſaire de mettre une ſubſtance immatérielle dans les corps inanimés pour expliquer leurs opérations ſurprenantes, que d'en ſuppoſer une dans l'homme & dans les bêtes pour rendre compte de leurs penſées & de leurs actions. Je ne doute pas que l'on ne pût parvenir à faire recevoir par la plupart des ſavans de l'Europe comme un point de religion, (ſi l'on peut juger de leur

penchant à croire par la nature des choses qu'ils croient) que l'écho ou la répétition d'un certain nombre de ſyllabes doit être rapporté à un être intelligent ou immatériel qui ſe mocque de nous, tel qu'Ovide le peint dans ces vers :

——— Quæ nec reticere loquendi
Nec prior ipſa loqui didicit, reſonabilis Echo.
Corpus adhuc Echo, non vox erat : & tamen uſum
Garrula non alium, quam nunc habet, oris habebat;
Reddere de multis ut verba noviſſima poſſet.
—— —— —— —— in fine loquendi
Ingeminat voces ; auditaque verba reportat.

Alors nous verrions de beaux & ſavans traités où l'on s'efforceroit de prouver qu'il eſt impoſſible qu'une répétition ſi réguliere de ſons articulés vînt d'un autre être que d'un ſujet immatériel, le ſeul qui puiſſe avoir de la mémoire & la faculté de réfléchir ; comme on a vu Tertullien & quelques autres des anciens Peres ſoutenir la matérialité de l'ame, & comme on voit quelques modernes ſoutenir ſon immatérialité.

2°. La penſée humaine eſt ſucceſſive comme toutes les actions de la matiere, & elle a des parties comme elles. Nos penſées ſe ſuccedent les unes aux autres :

on peut les arrêter en un point, ou les continuer comme tous les modes du mouvement. Elles ont donc des parties diſtinctes & aſſignables, comme eux.

3°. La penſée a ſes modes, tels que le doute, la volonté, la connoiſſance, le plaiſir, la peine, *&c.* comme toute autre propriété de la matiere a ſes modes particuliers. Le ſon, qui dans le corps auquel il eſt attribué n'eſt qu'un mode du mouvement, a des modes tels que l'aigu, le grave, *&c.* dont les dégrés peuvent être variés à l'infini; & comme les ſons peuvent être lents ou vifs, réguliers ou irréguliers, ſelon l'action différente de la matiere; de-même l'ame penſe vîte ou lentement, réguliérement ou irréguliérement, elle eſt ſobre ou intempérante, elle a du plaiſir ou de la peine, ſelon les mouvemens différens produits dans nos corps.

4°. Il eſt évident pour moi que *Dieu* doit être un être immatériel, c'eſt-à-dire un être qui n'a aucune des propriétés de la matiere, ni ſolidité, ni étendue, ni mouvement, ni lieu; & non pas un être étendu, ſuivant l'idée que Mr. Clarke a de l'immatérialité: car un être étendu, ſelon moi, a des parties & exiſte dans un lieu. Or la penſée, dans Dieu,

ne peut avoir pour fondement l'action des objets ſur lui : la penſée dans lui n'eſt point ſucceſſive ; elle n'a ni parties, ni modes, parceque les modes de la penſée ſont des actes diſtincts de la faculté de penſer. Mais, comme ſon eſſence eſt éternelle & immuable, ſans la moindre variation ou altération, ſa penſée eſt ſuppoſée être un ſeul acte numérique individuel, qui comprend en une ſeule vue toutes les réalités exiſtantes & poſſibles : acte auſſi invariable, auſſi permanent, auſſi complet, auſſi indiviſible que ſon eſſence. Si nous devons juger de la nature de la penſée dans l'homme par ſa conformité avec les propriétés de la matiere, & par ſa disconvenance totale avec la penſée du ſeul être immatériel dont nous connoiſſions l'exiſtence, nous ne pouvons nous empêcher de conclure que la penſée de l'homme eſt une propriété ou affection de la matiere.

Si l'on me demande à-préſent de quelle eſpece de propriété matérielle la penſée eſt un mode? Si elle eſt un mode du mouvement ou de quelque propriété inconnue? Je réponds que je ne prétends point décider. C'eſt un ſecret impénétrable pour moi comme pour les autres. Je me contenterai donc de join-

dre ici deux courtes obſervations.

Premiere obſervation. Mr. Clarke reconnoît que la matiere ou les organes corporels agiſſent ſur l'ame. La matiere ne peut pourtant pas agir ſur un être immatériel en le mouvant, parce qu'il ne peut pas y avoir de point de contact entre un être immatériel & une ſubſtance matérielle. Il y a donc dans la matiere, ſuivant les principes mêmes de Mr. Clarke, une certaine propriété qui nous eſt inconnue & dont nous n'avons point d'idée. Cette propriété inconnue de la matiere ne peut-elle pas comprendre ſous elle la penſée & ſes modes, comme la figure comprend la rondeur, le quarré, *&c.* ou comme le mouvement comprend les différentes eſpeces de mouvemens & leurs modes?

Seconde obſervation. Bien des gens ont de la peine à concevoir comment par un ſimple choix de l'entendement nous remuons la main droite qui étoit en repos, & faiſons ceſſer le mouvement de la main gauche, & comment par une autre volonté nous remuons celle-ci & mettons l'autre en repos; de ſorte que nous remuons nos membres au gré de notre volonté. Cette difficulté diſparoît en ſuppoſant que la penſée eſt un

mode du mouvement, ou de la matiere mue d'une certaine façon. Alors il eſt auſſi aiſé de concevoir comment la penſée produit ces mouvemens de nos membres, que de comprendre comment le reſſort d'une montre fait marcher l'aiguille ſur le cadran.

Venons aux raiſons, alléguées par Mr. Clarke, qui le portent à croire que la penſée ne peut pas être un mode du mouvement.

1°. Voici ſa premiere raiſon: „Tous „ les modes du mouvement ne ſont que „ des mouvemens particuliers, & l'idée „ que nous pouvons en avoir ne con- „ tient rien qui ne ſe rapporte au mou- „ vement. . . . Or j'ai une perception „ claire & diſtincte que le ſentiment in- „ térieur contient quelque choſe de plus „ que du mouvement, comme je vois „ clairement qu'il contient autre choſe „ que de la figure. . . Donc je ſuis auſſi „ intuitivement sûr que la penſée ne „ peut pas être un mode du mouvement, „ que je ſuis certain qu'une choſe n'en „ eſt pas une autre quand je perçois „ clairement que l'idée de la premiere „ eſt abſolument différente de l'idée de „ la ſeconde."

Sur quoi fondé Mr. Clarke prétend-il

avoir une perception claire & diſtincte que le ſentiment intérieur contient quelque choſe de plus que du mouvement? Connoît-il tous les modes du mouvement? Nous avons une idée abſtraite du mouvement qui doit comprendre, & qui comprend en effet tous les modes du mouvement qui exiſtent ou peuvent exister. Mais cette idée ne nous repréſente point tous les modes du mouvement qui exiſtent, & encore moins tous ceux qui peuvent exiſter: car l'idée abſtraite du genre ne comprend toutes les eſpeces, que d'une maniere abſtraite & non repréſentative. Nous avons des idées des modes les plus ſimples du mouvement, comme du mouvement en ligne droite ou du mouvement circulaire. Mais lorsque le mouvement devient plus complexe, tel que le mouvement végétatif d'un arbre, ou le mouvement organique qui fait vivre & ſentir l'animal; alors nous n'en avons point une perception diſtincte. Tout ce que nous en ſavons c'eſt que ce ſont des modes du mouvement dont l'idée ne peut rien contenir qui n'ait rapport au mouvement, comme s'exprime Mr. Clarke; qu'ils ſont ſucceſſifs, qu'ils ont des parties, qu'ils peuvent être variés de pluſieurs manieres.

Si nous comparons à-préſent ce que nous connoiſſons de plus certain touchant la penſée, à un mode quelconque du mouvement, il ne ſera pas difficile de reconnoître que la penſée eſt produite dans nous par l'action de la matiere, comme toute eſpece de mouvement, qu'elle eſt modifiée par le mouvement des organes, qu'elle produit à ſon tour des mouvemens diſtincts d'elle-même; qu'elle eſt ſucceſſive, qu'elle a des parties, & qu'elle eſt ſuſceptible d'une infinité de modes. Puis donc que nous ne pouvons avoir aucune notion ou perception de la penſée ſans y faire entrer le mouvement, & que d'ailleurs nous n'avons point d'idées diſtinctes des modes les plus compliqués du mouvement qui exiſtent, il eſt impoſſible à Mr. Clarke de prouver que la penſée n'eſt point un mode très-compoſé du mouvement. Ainſi juſqu'à ce qu'il ait une idée plus diſtincte de la nature de la penſée que celle que je viens d'en donner, & une idée plus diſtincte du mouvement complexe des eſprits animaux en quoi conſiſte la vie & le ſentiment, il ne ſera pas plus capable de ſavoir ſi la penſée n'eſt point un mouvement animal, que de juger de la convenance ou de la disconvenance de deux

choſes dont il n'a point d'idée diſtincte. On peut bien aſſurer qu'une roue en mouvement ne penſe point, ou que la penſée ne conſiſte pas dans un mouvement de rotation, parce que nous ne voyons aucun des effets de la penſée réſulter du mouvement de rotation. Je ne doute pas néanmoins que ſi la penſée réſultoit d'un mouvement circulaire comme elle réſulte du mouvement complexe particulier au corps de l'homme, Mr. Clarke n'eût recours encore à l'hypothèſe d'un être immatériel, & qu'il ne donnât à chaque roue une ſubſtance immatérielle pour produire le mouvement circulaire, & par lui la penſée. Mais nous ne pouvons pas aſſurer que la penſée ne conſiſte pas dans le mouvement particulier des eſprits dans le cerveau, à moins que nous n'ayons une idée du mouvement de ces eſprits, & une idée de la nature de la penſée qui nous la repréſente auſſi diſtinctement comme quelque choſe de différent d'un mode du mouvement, ou comme différente de toute propriété ou affection de la matiere: idées que Mr. Clarke ne peut pas ſe flatter d'avoir. Du moins il n'y paroît pas.

Je me ſuis un peu étendu ſur cet ar-

ticle, parce que j'étois bien aiſe de poſer des principes qui ſerviſſent à faire enviſager la queſtion ſous ſon véritable point de vue. Autrement je n'aurois rien eu à répondre à un raiſonnement qui ne faiſant qu'affirmer, ſans donner de preuves, n'eſt rien pour quiconque cherche à être convaincu. En effet Mr. Clarke ſe contente d'aſſurer qu'il a une certitude intuitive que la penſée n'eſt pas un mode du mouvement. Tant qu'il ſe bornera à l'aſſurer ſans le prouver, un autre pourra dire avec la même confiance qu'il connoît aſſez la nature de la penſée, & les différens effets du mouvement pour percevoir clairement que la penſée eſt un mode du mouvement; & un troiſieme pourra avouer qu'il connoît trop peu la nature de la penſée, pour ſavoir ſi elle eſt ou ſi elle n'eſt pas un mode du mouvement. Il en réſulteroit trois ſentimens deſtitués de preuves que l'on pourroit ſoumettre au jugement des ſavans, mais dont aucun ne ſeroit propre à convaincre. A la vérité, Mr. Clarke affirme ſon ſentiment en des termes beaucoup plus forts que ceux que j'ai rapportés, & il veut bien regarder mes doutes & mes ſuppoſitions comme plus abſurdes & plus ridicules

que les propoſitions les plus fauſſes & les plus extravagantes qu'il leur compare. Mais au fond des mots ne ſont pas des preuves, & ſes aſſertions les plus violentes ne ſont pas mieux prouvées que ſes propoſitions les plus modeſtes & les plus honnêtes. Cependant, comme il leur donne le caractere de démonſtration, ſans doute parce qu'elles le portent dans ſon eſprit, je me crois obligé de les examiner pour en faire connoître le fort ou le foible.

2°. La ſeconde raiſon qui porte Mr. Clarke à décider que la penſée ne peut pas être un mode du mouvement, c'eſt que „ ſi la penſée étoit une eſpece de „ mouvement, il s'enſuivroit que tous „ les mouvemens ſeroient des dégrés de „ la penſée."

Il ſuffit de répondre à cela & à tout ce que Mr. Clarke y ajoute, que la matiere eſt partout la même, & toute homogene, mais que ſuivant les differentes modifications qu'elle reçoit du mouvement elle devient feu ou eau, *&c.* ou qu'elle produit des odeurs, des ſaveurs, des ſons *&c.* Et comme on ſuppoſe que le mouvement ne ſauroit produire que du mouvement, toutes les différences d'un corps à un autre ne ſont que des

modes du mouvement. Si donc il s'ensuit que l'on ait raison de dire que tout mouvement est un dégré de feu, un dégré d'eau, ou un dégré de toutes les especes d'odeurs, un dégré de tous les sons, un dégré d'amertume & de douceur, un dégré de végétation ou de corruption, *&c.* je permets que l'on dise dans ce sens que tout mouvement est un dégré de pensée, supposé que la pensée soit un mode du mouvement.

3°. „ Si la pensée étoit un mode du „ mouvement, dit encore Mr. Clarke, „ le mouvement seroit alors une pro- „ priété plus générique que la pensée : „ au lieu qu'il est évident que la pensée „ est une faculté infiniment plus géné- „ rique que la figure & le mouvement, „ ou toute autre qualité de la matiere. „ Il y a autant d'idées de figures qu'il y „ a de figures mêmes ; & il y a autant „ d'idées de mouvemens qu'il y a d'espe- „ ces de mouvemens. Il y a de plus „ autant d'autres idées qu'il y a d'autres „ choses dans le monde auxquelles l'es- „ prit peut penser ; & toutes ces nou- „ velles idées sont des modes ou des „ especes de pensées. Donc il y a plus „ de pensées que de figures & de mou- „ vemens: donc la faculté de penser est

„ plus générique que la figure & le
„ mouvement."

D'abord lorsqu'on dit que le mouvement est plus générique qu'aucune espece particuliere du mouvement, & que la figure est de-même plus générique qu'aucune espece particuliere de figure, on considere la figure & le mouvement comme des idées abstraites qui comprennent tous les modes possibles de la figure & du mouvement, en ce sens que toute espece particuliere de mouvement ou de figure se rapporte à ces idées abstraites du mouvement & de la figure; au lieu que l'idée abstraite du mouvement circulaire, & celle du quarré, ne comprennent qu'un mode particulier du mouvement & une espece de figure. Ainsi le mouvement & la figure sont réputés plus génériques qu'aucune espece particuliere de figures & de mouvemens, parce qu'ils comprennent les idées de toutes les especes ou de tous les modes possibles de la figure & du mouvement.

Mais lorsque Mr. Clarke appelle la pensée une propriété plus générique dans l'homme que le mouvement & la figure, j'avoue de bonne foi que je ne comprends pas ce qu'il veut dire. Entend-il

que la penſée eſt une faculté compoſée de mouvement & de figure? Et en vérité je ne vois pas qu'il puiſſe entendre autre choſe, ſuivant le ſens propre que les termes de *propriété plus générique* peuvent avoir ici. Or ſi telle eſt ſa penſée, & que d'ailleurs on ait raiſon d'appeller une propriété individuelle ce qui eſt compoſé & de tous les mouvemens & de toutes les figures poſſibles, que fait Mr. Clarke en prétendant que la penſée eſt plus générique que le mouvement? Il en fait une action très-matérielle. En effet la penſée pour devenir plus générique que le mouvement & la figure, doit comprendre tous les modes de l'un & de l'autre, & être ainſi le genre de toutes les eſpeces de figures & de mouvemens comme la figure & le mouvement comprennent tous les modes de la figure & du mouvement; & dans ce cas la penſée eſt une propriété auſſi matérielle que la figure & le mouvement. Ou bien Mr. Clarke emploie le mot *générique* en un ſens dans un endroit, & dans un autre endroit il lui donne un autre ſens: ce qui eſt abuſer des termes & de la faculté de raiſonner, pour ne rien prouver.

Si dans l'un & l'autre endroit il atta-

che le même ſens au mot *générique*, & qu'il prétende qu'en aſſurant que la penſée eſt une propriété plus générique que la figure & le mouvement, il en réſulte qu'elle eſt compoſée de figure & de mouvement, & non pas de la figure ſeule, de ſorte qu'il a eu raiſon de dire que la penſée n'étoit pas un mode du mouvement; je réponds que la penſée étant ſuppoſée un mode du mouvement des eſprits animaux, la ſtructure & la figure de ces eſprits ainſi que des principales parties de l'homme contribuent avec le mouvement à l'acte de la penſée : car ſans l'organiſation des ſens & des parties principales, il n'y auroit dans l'homme de mouvement ni conſéquemment de penſée. L'eſpece de mouvement appellée végétation auroit-elle lieu dans un chêne ſans la ſtructure & l'organiſation des parties de cet arbre?

Si Mr. Clarke ſe ſert du terme *générique* dans un ſens trompeur, c'eſt-à-dire dans un autre ſens que celui qu'il a lorſqu'on dit que la figure eſt plus générique que la rondeur, pour ſignifier que la penſée contient plus d'idées ou d'eſpeces de penſées que la figure & le mouvement ne comprennent de modes de la figure & du mouvement, alors tout ſon rai-

raisonnement tombe à faux, & il pourroit substituer au mot générique tout autre terme étranger, sans faire tort à sa prétendue preuve. Que la pensée comprenne, outre les idées de tous les modes de la figure & du mouvement, une infinité d'autres idées, & qu'en ce sens elle soit plus générique que la figure & le mouvement, c'est-à-dire que ses objets soient en plus grand nombre que les sujets du mouvement & de la figure; qu'est-ce que cela fait à la question présente où il ne s'agit point de la généralité des objets de la pensée, mais de la généralité de la pensée même.

Mr. Clarke se tire d'affaire du mieux qu'il peut en disant que les idées de la figure & du mouvement sont des modes ou des especes de pensée. Mais c'est une méprise manifeste; il confond la faculté avec son objet. Il n'y a point sans doute de pensée sans une idée ou un objet, & il ne peut y avoir d'idée ou d'objet de la pensée sans pensée. Ces choses sont aussi relatives que les idées de pere & de fils: elles doivent donc se trouver ensemble. Mais la pensée, lors par exemple qu'elle a la rondeur pour objet, n'est pas plus l'idée matérielle à laquelle nous pensons, ni cette idée n'est

pas plus la penſée, que l'idée du pere n'eſt celle du fils, ou l'idée du fils celle du pere.

Que la penſée ſoit dans l'homme ce qu'il plaît à Mr. Clarke, qu'elle ſoit une qualité d'une ſubſtance étendue, compoſée d'une figure & d'un mouvement & non des figures & des mouvemens de pluſieurs parties, indiviſible même par la puiſſance de Dieu, quoiqu'un côté de ſon étendue ſoit néceſſairement diſtinct de l'autre côté de cette étendue. Cet être étendu de Mr. Clarke, qui n'a qu'une figure & qu'un mouvement, ne perçoit-il pas en vertu de cette propriété ſuppoſée, les idées des figures & des mouvemens? Or ſi une propriété peut percevoir une autre propriété, comme le ſuppoſe Mr. Clarke, je ne vois pas pourquoi les figures ne pourroient pas être les objets d'un mode du mouvement, comme ils ſont les objets d'une autre propriété quelconque d'une ſubſtance qui ne contient ni modes du mouvement ni modes de la figure.

On eſt obligé de convenir que toute penſée particuliere eſt un mode de la penſée & qu'ainſi la penſée a un très-grand nombre de modes. Cependant toutes nos penſées ſont finies & limitées. Mr.

Clarke a beau aſſurer que la penſée de l'homme comprend les idées de tous les modes de la figure & les idées de tous les modes du mouvement ; je mets en fait que la penſée comprend au plus les modes les moins composés du mouvement & de la figure : comme d'ailleurs toutes nos penſées ſont finies en nombre, je ne vois pas que leur variété, quelque grande qu'on la ſuppoſe, empêche que la penſée ne puiſſe être un mode du mouvement. Si nous conſidérons l'étonnante variété des ſons qui ſont tous des modes diſtincts du ſon, il eſt auſſi aiſé de concevoir que la penſée, quoiqu'un mode du mouvement, comprenne une ſi prodigieuſe multitude de penſées différentes, que de concevoir que le ſon ait une variété ſi ſurprenante de modifications.

4°. Pour quatrieme raiſon propre à faire voir que la penſée ne peut pas être un mode du mouvement, Mr. Clarke allegue un paſſage de l'Eſſai de Locke ſur l'Entendement Humain, & il eſpere, dit-il, que je voudrai bien en reconnoître l'autorité & m'y ſoumettre.

Sur quel fondement Mr. Clarke ſuppoſe-t-il que je me rendrai à l'autorité d'un homme, à moins qu'il n'ait l'évidence pour lui ? Je ſuis auſſi étonné de

cette ſuppoſition gratuite, que je le ſuis de voir Mr. Clarke citer Locke comme une autorité à laquelle on doive ſe ſoumettre. Cependant puiſque Mr. Clarke a aſſez de modeſtie, & en même temps une idée aſſez fauſſe de ma façon de penſer, pour croire que j'aie plus de déférence pour l'autorité d'un autre philoſophe que pour la ſienne, je ſuis bien aiſe de le détromper à cet égard & de déclarer nettement, que je crois au contraire qu'il eſt du devoir de tout être raiſonnable de ne déférer au ſentiment de perſonne, ni d'un homme ni de pluſieurs hommes, dans les matieres d'opinion ou de pure ſpéculation, & que ſi j'étois aſſez lâche pour rendre ma raiſon eſclave de l'autorité, Locke ſeroit le dernier à l'opinion duquel je me ſoumettrois. Car une pareille conduite ne pourroit avoir que l'intérêt pour motif; & ſurement il me ſeroit beaucoup plus avãntageux de me ſoumettre aux déciſions & aux volontés des heureux du ſiecle qui ſont les diſtributeurs des biens & des avantages temporels, que d'ambitionner le triſte & foible avantage d'être partiſan d'un Auteur tel que Locke qui ne pourroit me donner que de la raiſon, eſpece de bien avec lequel on ne joue pas un

grand rôle dans le monde.

Quant au paſſage de Locke, je laiſſe au Lecteur à juger combien il a de rapport avec la queſtion agitée entre Mr. Clarke & moi, ſavoir ſi la penſée peut être un mode du mouvement. Locke ſe propoſe de réfuter ceux qui diſent que Dieu eſt un ſyſtême de matiere penſant, & il prouve contre eux que la penſée dans Dieu ne peut pas être le mouvement des parties d'un ſyſtême de matiere. Or cette queſtion n'eſt pas la même que la nôtre; auſſi les raiſons que Locke apporte pour faire voir qu'il eſt abſurde de ſuppoſer que la penſée ſoit, dans Dieu, un mode du mouvement d'un ſyſtême de matiere, ne ſont point applicables à la penſée de l'homme. Il dit, entre autres raiſons, que ſi Dieu étoit un ſyſtême de matiere penſant, il s'enſuivroit que toutes les penſées de Dieu ſeroient accidentelles & limitées, entant que modes du mouvement: ce qui prouve ſuffiſamment l'abſurdité des Déiſtes que Locke réfute. Mais il n'y a point d'abſurdité à ſoutenir que les penſées de l'homme ſoient limitées & accidentelles. La démonſtration de Locke ne prouve donc rien contre la penſée de l'homme, &

Mr. Clarke a tort de s'en autoriser, & encore plus de vouloir que je m'y soumette (*).

5°. M. Clarke ne veut pas que l'on distingue les mouvemens & les figures en modes ou especes de mouvement & de figure; disant que si une pareille distinction étoit juste & raisonnable, il s'ensuivroit qu'un syllogisme pourroit aussi bien être appellé un mode ou une espece de mouvement, qu'un mouvement particulier quelconque, soit circulaire ou en ligne droite. Sur quoi il en appelle au sens commun du genre humain.

Cet argument regarde la propriété du langage. Je me contenterai donc de répondre que j'ai des idées distinctes de plusieurs mouvemens & de plusieurs figures, & qu'au moyen de ces idées je distingue aussi bien ces mouvemens & ces figures de toute autre figure & de tout autre mouvement que je distingue le mouvement de la figure, que quelques-uns de ces mouvemens & quelques-unes de ces figures particulieres ont des noms qui leur ont été donnés, & conséquemment que ces mouvemens & ces

(*) Voyez l'Essai concernant l'Entendement Humain Livre IV. Chap. X. §. 17.

figures doivent être rangés en eſpeces ou ſortes, quand même on ne devroit jamais les appeller des eſpeces ou ſortes de mouvement & de figure parce qu'on ſeroit convenu de les diſtinguer autrement. Qu'eſt-ce qu'on entend par espece ou ſorte, ſinon des êtres ou des modes particuliers qui ont du rapport à une idée abſtraite appellée genre? Si donc notre idée de la rondeur eſt applicable à la figure d'un certain nombre de corps, je ſerai auſſi obligé de les appeller tous des corps ronds, & de regarder leur figure ronde & leur rondeur, comme une eſpece de figure, que d'appeller un nègre une eſpece d'homme, parce que je trouve qu'il ſe rapporte à l'idée abſtraite que j'ai de l'homme, quand même on ne ſeroit pas accoutumé à ſe ſervir du terme d'eſpece dans un cas comme dans l'autre. Après tout je ne vois pas pourquoi Mr. Clarke me fait une mauvaiſe chicanne ſur cette façon de parler, lui qui répete ſouvent dans ſa troiſieme Défenſe que les figures different ſpécifiquement les unes des autres.

Je n'ai plus rien à dire ſur l'argument que Mr. Clarke a allégué pour prouver que la penſée ne peut pas être un mode

du mouvement. J'en ai diſcuté toutes les raiſons & il réſulte de cette diſcuſſion que Mr. Clarke n'a rien prouvé. Il me reſte à examiner l'apologie qu'il veut bien faire pour moi au ſujet de l'opinion abſurde qu'il m'impute, comme il m'avoit déja imputé de ſoutenir que l'odeur étoit dans la roſe, quoique j'euſſe dit formellement le contraire. Voici cette apologie.

„ En examinant de nouveau la queſ-
„ tion qui nous occupe, je me perſua-
„ de que vous avez pris le change, &
„ que la vivacité de votre eſprit vous a
„ emporté plus loin que vous n'aviez
„ deſſein d'aller. Quelques-uns de nos
„ ſavans contemporains ont entrepris de
„ ſoutenir que Dieu, par un acte immé-
„ diat de ſa toute-puiſſance, pouvoit
„ faire penſer la matiere, quoiqu'il ſoit
„ impoſſible que la penſée réſulte natu-
„ rellement d'aucune compoſition, di-
„ viſion ou combinaiſon des élémens de
„ la matiere, ni d'aucune modification
„ de ſes qualités. Ils veulent dire ſans
„ doute que la matiere étant ſuppoſée
„ arrangée d'une certaine façon & affec-
„ tée d'une eſpece particuliere de mou-
„ vement, Dieu, par ſa toute-puiſſan-
„ ce, peut lui communiquer la faculté

„ de penſer. . . . -Mais ſoutenir que la
„ penſée eſt un mode particulier du
„ mouvement, que la matiere affectée
„ de ce mouvement particulier eſt une
„ matiere penſante, qui peut ceſſer de
„ penſer en perdant ce mouvement,
„ c'eſt une abſurdité extravagante & ſi
„ révoltante que l'on ne conçoit pas
„ qu'elle ait pu entrer dans l'eſprit d'un
„ homme dans un ſiecle auſſi éclairé que
„ le notre, où la Philoſophie a fait de ſi
„ grands progrès."

Mr. Clarke ſuppoſe donc que je me ſuis mépris, que je me ſuis mal exprimé; il ſoupçonne que j'ai ſeulement voulu dire que Dieu pouvoit abſolument & par un acte immédiat de ſa toute-puiſſance faire penſer la matiere; au lieu que j'ai avancé que la penſée pouvoit être un mode naturel du mouvement; abſurdité beaucoup plus grande & plus extravagante que l'aſſertion de nos ſavans contemporains qui n'ont pas oſé priver Dieu de la puiſſance de faire penſer la matiere.

Je pourrois dire à Mr. Clarke qu'il s'eſt lui-même mépris dans ſon argument, & que ſa mépriſe eſt plus grande que celles de Deſcartes & de pluſieurs autres ſavans, lorſqu'il ſoutient que l'a-

me eſt une ſubſtance immatérielle étendue, que Dieu pourtant ne ſauroit diviſer. Nous avons tous la liberté de juger & de conclure pour nous-mêmes. C'eſt un privilege que poſſede Mr. Clarke, dont je veux jouir pareillement, & qu'on ne ſauroit refuſer à perſonne. Un autre privilege moins flatteur, qui nous eſt auſſi commun à tous, c'eſt celui de pouvoir nous tromper, & juger d'une maniere qui ſemble abſurde aux autres. Lorſque nous croyons appercevoir une abſurdité dans le raiſonnement d'un autre, nous ne devons pas croire pour cela qu'il s'eſt mal exprimé, qu'il a mal rendu ſa penſée, qu'il a dit une choſe voulant en dire une autre. Lorſqu'un Papiſte ſoutient la transſubſtantiation, je ne vois pas pourquoi on lui imputeroit de ne ſe pas bien exprimer, de ſoutenir une choſe pour une autre, parce que quelques Théologiens de l'Egliſe Anglicane n'admettent que la préſence réelle. Jettons un coup d'œil ſur les opinions les plus accréditées dans le monde dans un temps ou dans un autre, nous verrons avec la plus grande évidence que les hommes les plus ſavans ſont capables de croire & de défendre des abſurdités réelles. N'eſt-ce pas même dans les Ecrits des

Savans & des Philosophes que l'on trouve les opinions les plus extravagantes ? De toutes les créatures, l'homme seul est sujet au privilege de l'absurdité ; & de tous les hommes les Savans sont ceux qui usent le plus de ce privilege ; peut-être même sont-ils les seuls qui en usent. Car le peuple, incapable de se livrer aux spéculations scientifiques, n'entre dans les idées & les opinions de son pays, que comme les soldats dans une guerre, en montrant beaucoup de courage & de chaleur pour défendre ce qu'il ignore. Nous avons eu le bonheur en Angleterre d'avoir des Parlemens & des assemblées qui n'ont rien statué que de raisonnable & de vrai. L'Anglois n'en est pas plus privilégié pour cela contre l'erreur & l'absurdité, qu'un homme né en Turquie, en France ou en Espagne. Et il peut croire & défendre l'une & l'autre avec autant d'honnêteté & de sincérité qu'un Turc ou un Espagnol. Si j'étois tombé en contradiction, Mr. Clarke auroit pu dire que je m'étois mépris dans mon raisonnement, comme je crois que Mr. Clarke se méprend en faisant de l'être immatériel étendu une substance en même temps divisible & indivisible. Mais dire que je me suis mépris parceque je

ſurpaſſe un autre en abſurdité, cela même eſt une mépriſe qui marque ſi peu de connoiſſance de la nature de l'homme malheureuſement enclin à l'erreur & à l'abſurdité, que je ne ſais comment la qualifier, ni ſous quelle eſpece de mépriſes la ranger.

IV. Une des grandes raiſons de l'incapacité de penſer dans la matiere eſt, ſelon Mr. Clarke „ l'abſurdité d'attri„ buer le ſentiment intérieur à une ſub„ ſtance auſſi fragile que le cerveau, ou „ les eſprits du cerveau. Car ſi les par„ ties ou les eſprits du cerveau ſont dans „ un flux & un changement continuel „ (ce qui eſt très-certain) il s'enſuivra „ que le ſentiment intérieur par lequel „ vous vous rappellez non-ſeulement „ que certaines choſes ont été faites il y „ a tant d'années, mais encore qu'elles „ ont été faites par cet être individuel „ qui ſe les rappelle, eſt tranféré d'un „ ſujet à un autre; c'eſt-à-dire que ce „ ſentiment intérieur eſt une qualité réel„ le qui ne réſide pourtant dans aucun „ ſujet."

J'ai répondu que l'homme n'a point un jour le même ſentiment intérieur numérique qu'il avoit le jour précédent; que le ſentiment intérieur de tel jour

eſt numériquement différent de tous les ſentimens intérieurs paſſés, & ne peut pas plus être un ſeul & même ſentiment intérieur individuel avec les autres ſentimens intérieurs paſſés, que le mouvement d'un corps mû aujourd'hui n'eſt le même mouvement numérique individuel qu'il avoit hier.

J'ai ajouté que nous n'avons point le ſentiment intérieur que nous perſévérions deux momens de ſuite dans la même individualité numérique ; que nous oublions ou ceſſons de nous rappeller bien des choſes que nous avons faites dans les premieres années de notre vie, quoique nous ſoyons auſſi ſurs de les avoir faites, que nous ſommes certains d'avoir fait celles dont nous nous ſouvenons ; que nous oublions par dégrés les choſes dont nous n'avons pas ſoin de nous rafraichir de temps en temps le ſouvenir ; que pour conſerver la mémoire ou le ſentiment intérieur d'une action paſſée, il eſt néceſſaire d'en faire revivre l'idée avant le renouvellement entier des particules du cerveau où elle étoit empreinte ; qu'en la réimprimant ainſi dans les nouvelles particules qui ſurviennent, nous en avons un ſouvenir ou un ſentiment intérieur auſſi parfait que celui que

nous en avions le jour même après l'avoir faite, quoique notre cerveau n'ait peut-être plus aucune des particules, aucun des esprits qu'il avoit ce jour-là, parce que le cerveau conserve l'idée de cette action de la même maniere qu'il a de nouvelles idées, comme d'un triangle, ou autre, par les nouvelles traces qui y sont empreintes. Voilà comment un homme peut avoir le sentiment intérieur d'avoir fait certaines actions, quoiqu'il ne lui reste à cette heure aucune des particules du cerveau qu'il avoit lorsqu'il fit ces actions, sans que pourtant on en puisse inférer que ce sentiment intérieur ait été transféré d'un sujet à un autre, en aucun sens absurde. D'ailleurs rien n'est plus propre à rendre compte de l'oubli total de certaines choses, & de l'oubli partiel de quelques-autres, que de supposer le sentiment intérieur inhérent dans une substance dont les parties sont dans un flux continuel.

Mr. Clarke trouve cette réponse vicieuse & illusoire. „ Le vice en est „ évident, dit-il ; c'est une pétition de „ principe. Car assurer que les nou„ velles particules de matiere qui rem„ placent dans un tel systême celles qui „ s'écoulent, puissent par des réimpres-

„ ſions ou recollections d'idées, rece-
„ voir le ſouvenir ou le ſentiment inté-
„ rieur de ce qui a été fait précédem-
„ ment par le ſyſtême total, ce n'eſt
„ pas expliquer ni prouver le point de
„ la queſtion, c'eſt le ſuppoſer par une
„ hypothèſe impoſſible.

Il me ſemble d'abord que ce n'étoit pas à moi de prouver une hypothèſe, au moins ſuivant les regles ordinaires uſitées dans les diſputes de l'eſpece de celle-ci. Il me ſuffiſoit d'en propoſer une qui fût poſſible, parce que le poſſible ne pouvant être taxé d'abſurdité, toute hypothèſe poſſible réfute ſuffiſamment un argument par lequel on ſe propoſe de démontrer le contraire. Or je crois avoir aſſigné une hypothèſe poſſible dans la réponſe que je viens de mettre ſous les yeux du Lecteur. Mr. Clarke la croit impoſſible. Je laiſſe à tout homme raiſonnable à juger ſi elle eſt poſſible ou impoſſible. Pour ſa réalité, j'en appelle à l'expérience de chacun. Mais ce dont je ſuis sûr, c'eſt que Mr. Clarke ayant taxé mon hypothèſe d'impoſſibilité au lieu de fournir les preuves de cette impoſſibilité prétendue, raiſonne d'après la ſuppoſition de ſa poſſibilité. Ce procédé mérite certainement plus

d'être appellé une petition de principe que le mien, puiſque je n'étois pas obligé de prouver, mais ſeulement d'aſſigner une hypothèſe. Quant aux raiſonnemens qu'il fait ſur la ſuppoſition de la poſſibilité de mon hypothèſe, comme ils regardent l'identité perſonnelle & la justice des récompenſes & des peines futures, je les examinerai dans un autre article.

V. J'avois dit dans la Lettre à Mr. Dodwell, que quand même l'immatérialité de l'ame prouveroit ſon immortalité ou ſon indiviſibilité naturelle, il ne s'enſuivroit pourtant pas que l'ame conſidérée comme principe penſant, fût naturellement immortelle; qu'à moins de prouver que la ſubſtance immatérielle actuellement penſante, doit toujours penſer ou percevoir, l'argument de Mr. Clarke ne concluoit rien en faveur d'un état futur de peines & de récompenſes, & qu'ainſi la Religion ne pouvoit en tirer aucun avantage par rapport à ſes grandes vues, ſavoir de porter les hommes au ſervice de Dieu & à la pratique de la vertu par la certitude d'une vie à venir.

Que répond Mr. Clarke? „ Que ſon „ argument eſt d'une grande utilité, ſi

„ le

„ le ſentiment qu'il combat eſt deſtruc-
„ tif de toute Religion."

Je ſuppoſe que le ſentiment qu'il combat eſt deſtructif de toute Religion. Je ne vois pas qu'on en puiſſe inférer que la preuve de l'immatérialité de l'ame ſoit une preuve d'un état futur de peines & de récompenſes. Si la certitude d'un état futur de peines & de récompenſes n'eſt pas une conſéquence de l'immatérialité de l'ame, j'ai eu raiſon de dire que ſon argument n'a point l'effet qu'il s'en promettoit; & qu'il n'eſt pas d'un plus grand avantage à la Religion pour établir le dogme d'une vie future, que toute autre opinion directement contraire à ce dogme. Car tout argument qui ne prouve point ce qu'il devoit prouver ſuivant l'intention de celui qui l'emploie, eſt auſſi inutile à cet égard que toute autre propoſition, fût-elle de la derniere abſurdité. Concluons que, quand même Mr. Clarke feroit voir que mon ſentiment eſt deſtructif de toute Religion, cela ne ſuffiroit pas pour prouver l'utilité de ſa prétendue démonſtration de l'immatérialité de l'ame; & que ſes déclamations ſur cet objet ne toucheroient pas davantage le véritable point de la queſtion que les vains efforts qu'il a faits

pour montrer que la rondeur eſt compoſée de rondeurs, ou que la penſée n'eſt pas un mode du mouvement. Mais je n'ai garde de convenir que mon ſentiment ſur la nature de l'ame ſoit deſtructif de toute Religion; & les raiſons de Mr. Clarke ne ſont guere propres à m'en convaincre.

1°. „ Si l'eſprit humain, dit Mr.
„ Clarke, n'eſt qu'un ſyſtême de ma-
„ tiere, & que la penſée ne ſoit qu'un
„ mode du mouvement de ce ſyſtême,
„ comme chaque détermination du mou-
„ vement dépend néceſſairement de l'im-
„ pulſion qui la cauſe, la penſée ſeroit
„ une opération néceſſaire dans l'homme,
„ & entiérement dépendante des cauſes
„ extérieures. Il n'y auroit donc en
„ nous ni liberté, ni libre arbitre, ni
„ détermination ſpontanée. Il ne faut
„ pas un long raiſonnement pour faire
„ ſentir ſi des montres & des pendules
„ peuvent être des agens moraux & re-
„ ligieux."

Je réponds en premier lieu que je n'ai point affirmé que la penſée fût un mode ou une eſpece de mouvement dans un ſyſtême de matiere. Ainſi la conſéquence que l'on tire de cette aſſertion ne me regarde point, & fût-elle auſſi juſte &

aussi concluante qu'on le prétend, elle ne prouveroit pas encore que mon sentiment soit destructif de toute Religion.

En second lieu, quand j'aurois avancé que l'esprit humain n'est qu'un systême de matiere, & la pensée une espece de mouvement dans ce systême, que par conséquent il n'y a dans nous ni liberté, ni libre arbitre, ni détermination propre, pas plus que dans des montres & des pendules; comment s'ensuit-il que mon sentiment soit destructif de toute Religion?

Des montres, dit-on, sont des êtres nécessairement déterminés dans leurs opérations, & conséquemment incapables de Religion. Je pourrois dire, avec autant de raison, qu'une substance immatérielle étant aussi réellement étendue qu'une montre, elle est également incapable de Religion. Qu'est-ce qui fait de l'homme un être Religieux? C'est son entendement. Et qu'est-ce qui empêche une montre d'être un agent Religieux? C'est qu'elle n'a point d'entendement. L'un & l'autre sont des agens nécessairement déterminés dans leurs actions, l'homme par l'apparence du bien & du mal, la montre par le ressort qui

la fait aller. Comment cette reſſemblance empêcheroit-elle l'homme d'être un agent Religieux ? Un être intelligent & néceſſaire ne peut-il être capable de Religion, parce qu'un autre être néceſſaire, privé d'intelligence, n'en eſt pas capable ? Quand Mr. Clarke m'aura prouvé qu'un agent intelligent n'eſt pas ſuſceptible de Religion, s'il eſt néceſſité dans ſes actions, je conviendrai avec lui que l'homme n'eſt pas plus un être Religieux qu'une montre. J'irai même plus loin, & je conviendrai qu'il ne peut pas y avoir de Religion. Car de toutes les ſpéculations relatives à l'eſprit humain ou à toute autre ſorte d'êtres intelligens, je n'en connois point de plus évidente que celle qui réduit l'homme ou quelque intelligence que ce ſoit à la ſeule liberté de faire ce qu'il veut, & de ne pas faire ce qui ne lui plaît pas. Si je veux reſter dans ma chambre j'ai la faculté d'y reſter, & ſi j'en veux ſortir, je puis en ſortir ; voilà en quoi conſiſte toute la liberté humaine. Quelle que ſoit la détermination de mon eſprit, ſoit pour reſter ou pour ſortir, je puis toujours faire ce que je veux, à moins que quelque obſtacle ne m'empêche de ſuivre ma volonté. Si, par exemple, la

de ma chambre eſt fermée, je ne ſuis plus libre de ſortir ou de reſter. J'aurois beau vouloir ſortir : je ne le pourrois pas. Si de même on me chaſſoit par force de ma chambre, je ne ſerois plus libre au même égard ; envain je voudrois reſter, je ſerois obligé de céder à la force, & de faire ce que je ne voudrois pas. Toutes les fois donc que je puis ſuivre les déterminations de ma volonté, je ſuis libre, c'eſt-à-dire, rien ne m'empêche de faire ce que je veux, & rien ne me force à faire ce que je ne veux pas. Car lorſque je préfere de ſortir à reſter, cette préférence de ma volonté me détermine auſſi réellement à ſortir, ſi je le puis, que les grilles & les verroux m'empêchent de ſuivre cette détermination de mon eſprit. La ſeule différence eſt que dans une de ces circonſtances je ſuis néceſſité à faire ce que je veux, & que dans l'autre je fais forcément ce que je ne voudrois pas faire.

Telle eſt, ſelon moi, l'idée que l'on doit avoir de la liberté humaine. Si Mr. Clarke peut établir une autre eſpece de liberté qui ſoit intelligible, d'accord avec elle-même & avec la connoiſſance que nous avons des actions de notre eſprit, & s'il montre qu'un agent néceſ-

faire dans le fens que je viens d'expofer n'eft pas capable de Religion, alors il fuivra de fes principes que l'homme n'eft point un être Religieux. Mais il me femble évident que nous ne faurions avoir d'autre idée intelligible & raifonnable de la liberté humaine que celle que j'en donne. C'eft la feule qui foit conforme aux opérations des êtres intelligens, & qui foit proprement diftinguée de la néceffité. Si Mr. Clarke attache quelque fens intelligible aux termes de *liberté* & de *détermination-propre*, il entend par ces mots *la faculté de vouloir ou de choifir l'un des deux contraires dans les mêmes circonftances*; c'eft-à-dire, que, quoique j'aime mieux refter dans ma chambre que de me jetter par la fenêtre, je pouvois, dans les mêmes circonftances où j'ai choifi de refter dans ma chambre, préférer de me jetter par la fenêtre; ou en d'autres termes, que je pouvois préférer ce que je n'ai pas préféré, quoique les raifons de préférence continuaffent à être les mêmes. Je dis, moi, que cette faculté eft une contradiction formelle. Lorfque je préfere une chofe à une autre, c'eft fur des motifs qui me déterminent à cette préférence; & je fens que je ne puis pas m'empêcher de faire le choix

que je fais, à moins que je n'aye d'autres motifs qui me déterminent à faire un choix contraire ; & en particulier, dans l'exemple allégué, la considération de ce que je dois à Dieu & à ma patrie, l'amour de la vie, &c. sont quelques-uns des motifs qui me déterminent à rester dans ma chambre, plutôt qu'à me jetter par la fenêtre. Dire donc que malgré ces motifs, je pouvois préférer le parti contraire dans les mêmes circonstances, c'est soutenir que je puis préférer ce qui me répugne, & vouloir contre ma volonté. N'est-ce pas-là une contradiction des plus sensibles ? Je sais que la doctrine de la nécessité est communément regardée comme impie & irréligieuse : Ce qui me surprend d'autant plus que les prédestinations sont en si grand nombre dans toutes les Sectes Chrétiennes, & que la nécessité se trouve expressément établie dans plusieurs professions de foi. Je ne doute pas que parmi les Réformés il n'y ait plus de Calvinistes que d'Arminiens ; & si dans l'Eglise Romaine les Jansénistes ne sont pas aussi nombreux que leurs adversaires, leurs Ecrits montrent qu'ils sont fort au dessus d'eux par le mérite & la force

d'esprit (*). Si les membres de l'Eglise Anglicane penchent vers l'Arminianisme, il paroît cependant que les articles de notre croyance approchent davantage du Calvinisme, & que surement ils n'ont pas été dressés à dessein de prévenir ou d'en exclurre le sens que des Calvinistes pourroient leur donner. Cela suffit pour faire soupçonner que ceux qui les dresserent étoient Calvinistes dans le cœur, ou du moins qu'ils ne croyoient pas que le Calvinisme conduisît à l'irreligion. Je pourrois nommer plusieurs Théologiens de notre Eglise qui enseignent expressément la doctrine de la nécessité ; & il seroit véritablement étrange qu'il n'y eût pas quelques Théologiens qui soutinssent ce qui semble si évidemment être la doctrine réelle de l'Eglise. Je me contenterai de nommer le Dr. South qui se connoît aussi bien en Orthodoxie qu'il est zêlé pour elle. Ceux qui ont lu ses savans ouvrages, savent qu'en penser. Lorsqu'il déclare ingénûment ce qu'il regarde comme la doctrine ordinaire de l'Eglise concernant la Trinité, il soumet humblement son opinion au jugement de l'Eglise d'An-

(*) Arnaud, Pascal, Nicole, &c.

gleterre (†). Je puis donc réclamer ici ſon autorité, comme une preuve ſuffiſante qu'un pauvre Laïque peut ſoutenir la néceſſité de tous les événemens, auſſi innocemment que le fait un auſſi ſavant & auſſi reſpectable Eccléſiaſtique, ſans que Mr. Clarke ſoit plus fondé à l'accuſer d'irreligion pour avoir admis un principe dont on n'a jamais penſé à faire un crime au Dr. South.

„ La Providence, dit ce ſavant Théo-„ logien, (*) ne fait rien au hazard: c'eſt „ une flèche qui vole la nuit comme „ le jour: Dieu eſt celui qui la lance, „ & Dieu la dirige vers un but la nuit „ comme le jour. Le cours des évé-„ nemens n'eſt point dans un état d'in-„ certitude ou d'indifférence. On ne „ peut pas dire d'aucune choſe qu'elle „ ne doit pas plus arriver que ne point „ arriver. Tout eſt réglé d'avance, & „ tout procede d'une loi déterminée par „ un décret antécédent. . . Les péchés „ des hommes ſont dirigés vers une fin; „ & le crime atroce par lequel notre

(†) Voyez ſon Livre Anglois intitulé: *Animadverſions on Dr. Sherlock's Vindication of the Trinity*, *p*. 240.

(*) Voyez le 1. Vol. des Sermons du Dr. South, p. 381.

„ Sauveur fut attaché ſur une croix n'é-
„ toit point un événement laiſſé à la
„ diſpoſition du hazard & de l'incerti-
„ tude (**). Il eſt dit dans les Actes
„ des Apôtres, qu'il fut livré entre les
„ mains barbares de ſes meurtriers par
„ un conſeil & une détermination de
„ Dieu (†). Surement le fils du Très-
„ Haut ne pouvoit pas mourir par un
„ accident fortuit. Le plus grand évé-
„ nement dans l'ordre de la nature & de
„ la grace, ne pouvoit point être un
„ effet du hazard. . . . Ceux qui (§)
„ font dépendre les deſſeins de Dieu &
„ les réſolutions de ſon intelligence éter-
„ nelle, des actions de ſa Créature, qui
„ veulent que Dieu attende ce que la
„ Créature voudra & fera pour y adap-
„ ter ſes décrets & ſes deſſeins, oublient
„ que ce grand Etre eſt la premiere
„ cauſe de toutes choſes, & raiſonnent
„ d'une maniere auſſi peu philoſophique
„ qu'abſurde & peu conforme à ſon
„ Eſſence infinie. Son influence eſt le
„ premier mobile de tout ce qui arrive.
„ Il doit être regardé comme le premier

(**) Ibidem p. 382.
(†) Actes des Apôtres, Chapitre II. verſet 23.
(§) Sermons du Dr. South, Vol. I. p. 383, 384, 385.

„ agent. Tout ce qu'il fait, procede „ d'une volonté déterminée avant l'acte: „ tout ce qu'il veut, il l'a voulu de „ toute éternité. Il feroit tout-à-fait „ contraire aux premieres notions que „ nous avons de la perfection infinie de „ la Nature Divine, d'admettre ou de „ fuppofer dans Dieu un nouvel acte, „ une nouvelle détermination. Les Stoï- „ ciens admirent une fatalité, & un „ cours inaltérable des chofes; mais ils „ fe tromperent en ce qu'ils mirent la „ néceffité des chofes dans les chofes „ mêmes, prétendant que Dieu n'y „ pouvoit rien changer: en ce fens ils „ firent de Dieu un Etre fujet à l'en- „ chaînement fatal des caufes; au lieu „ qu'ils auroient dû rapporter la néceffi- „ té de tous les événemens de ce mon- „ de à la libre détermination de Dieu „ qui exécute néceffairement ce qu'il a „ librement déterminé."

On ne fauroit établir d'une maniere plus expreffe la néceffité de tous les événemens de ce monde. Quoique le Dr. South diftingue le fyftême Chrétien du fyftême des Stoïciens, ce n'eft pourtant que par rapport à la caufe de la néceffité. Du refte, une néceffité fondée fur la volonté de Dieu détruit auffi réelle-

ment la faculté de la détermination-propre, qu'une néceſſité qui provient d'un enchaînement fatal de cauſes.

Suppoſons pour un moment que la néceſſité des actions humaines détruiſe la Religion, en détruiſant la détermination-propre; je demande à Mr. Clarke qui ſoutient la certitude de tous les événemens, quelle influence la néceſſité de nos actions peut avoir ſur la détermination-propre ou le libre-arbitre, que n'ait pas la ſuppoſition de la certitude de nos actions (§§). Si, avant l'exiſtence d'une action quelconque, il eſt certain qu'elle exiſtera avec toutes ſes circonſtances, eſt-il plus en mon pouvoir de me diſpenſer de cette action ou d'aucune de ſes circonſtances, que d'une action qui exiſtera néceſſairement? A moins donc qu'il ne montre clairement une telle différence entre la certitude & la néceſſité des actions, que l'une laiſſe ſubſiſter la détermination-propre détruite par l'autre, il doit convenir ou que ſes propres principes ſont deſtructifs de toute Religion, ou que la néceſſité des actions humaines n'a rien de contraire à la Religion.

D'ailleurs, Mr. Clarke doit ſuppoſer

(§§) Démonſtration de l'Exiſtence & des Attributs de Dieu par le Dr. S. Clarke. Tome I.

lui-même que Dieu peut n'avoir d'autre liberté que celle de faire ce qu'il veut, lorſqu'il dit d'un ton dogmatique „que „ les différentes relations éternelles & né-„ ceſſaires qui diſtinguent les choſes les „ unes des autres déterminent toujours „ & néceſſairement la volonté de Dieu; „ & que Dieu eſt abſolument déter-„ miné à faire ce qui eſt le meilleur en „ tout (*)." Si la volonté de Dieu eſt toujours néceſſairement & abſolument déterminée, Dieu n'a point cette liberté de détermination-propre dont nous venons de parler; & s'il ne l'a point, peut-il, dans les mêmes circonſtances, agir autrement qu'il ne fait? Si encore la volonté de Dieu eſt toujours néceſſairement déterminée, quelle autre eſpece de liberté lui reſte-t-il, que la faculté de faire ce qu'il veut, & de ne pas faire ce qu'il ne veut pas? La force de la vérité a arraché ces expreſſions à Mr. Clarke, & je le prie de vouloir bien les accorder, s'il le peut, avec la critique qu'il fait de l'Auteur de l'*Eſſai ſur l'uſage de la Raiſon dans les propoſitions dont l'évidence dépend du témoignage humain*, qui ſoutient la même opinion. Je le prie

(*) Preuves de la Religion tant Naturelle que Révélée.

d'accorder la liberté de détermination-propre qu'il attribue à l'homme, avec ſon principe de la détermination néceſſaire de la volonté de Dieu. Car, s'il veut bien réfléchir ſérieuſement ſur cette matiere, il trouvera que comme la volonté de Dieu eſt néceſſairement déterminée par ce qu'il y a de meilleur en tout, la volonté humaine eſt de même néceſſairement déterminée par ce qui lui paroît le meilleur; il verra qu'il eſt impoſſible de concevoir qu'un agent intelligent ſoit autrement déterminé, & que ce qui diſtingue les Etres intelligens, des Etres privés d'intelligence, eſt la faculté d'être déterminés par l'apparence du bien & du mal, & d'agir conformément à ces déterminations. Qu'eſt-ce que l'homme peut deſirer de plus que d'avoir une volonté, un choix, une préférence, & la liberté de faire ce qu'il veut, ce qu'il choiſit, ce qu'il préfere? Deſireroit-il de pouvoir choiſir & vouloir la peine, lorſqu'il veut & choiſit le plaiſir? Ou deſireroit-il, lorſqu'il veut & choiſit le plaiſir, d'être capable d'agir d'une maniere contraire à cette volonté & à ce choix? Voudroit-il être une intelligence aſſez malheureuſe pour vouloir le mal entant que mal, & n'avoir que des ac-

tions involontaires en agiſſant contre ſa volonté ? C'eſt pourtant ce qui ſuit de la détermination - propre ſuppoſée dans l'homme, & de la liberté prétendue de vouloir contre ſa volonté. Graces au ciel! nous ſommes dans une meilleure condition : nous ſommes environnés d'objets que nous ne pouvons nous empêcher de préférer les uns aux autres, autant qu'ils nous ſemblent préférables. Et lorſque nous en préférons un, nous ne pouvons nous empêcher d'agir conformément à cette préférence : il n'y a que la force qui puiſſe nous empêcher de ſuivre notre volonté ; & certainement perſonne ne deſire de ſe trouver dans le cas d'une telle violence. Il eſt vrai que notre liberté a des bornes. Si nous voulions aller dans la lune, ou nous élever au deſſus de l'atmoſphere, nous n'aurions pas la liberté ou la faculté d'exécuter une telle volonté. Si nous avions la faculté de faire ce que nous voulons dans tous les cas poſſibles, nous ſerions tout-puiſſans.

2°. La ſeconde raiſon qui prouve, ſuivant Mr. Clarke, que mon ſentiment eſt incompatible avec la Religion, c'eſt que, s'il étoit vrai „ le dogme de la réſurrec-
„ tion ſeroit inconcevable & incroyable,
„ & il n'y auroit point de juſtice dans

„ la diſtribution des peines & des ré-
„ compenſes futures."

Tout ce qu'on dit pour rendre ces conſéquences légitimes eſt fondé ſur la queſtion de l'identité perſonnelle. Il eſt donc à propos d'expoſer briévement & clairement mon opinion ſur ce point, je conſidérerai enſuite ſes difficultés.

Premiérement, une ſubſtance particuliere eſt, ſelon moi, la même qu'elle étoit auparavant lorſqu'elle répond parfaitement à l'idée que j'en avois alors & que je ſuppoſois lui être conforme comme à ſon original. Par exemple, l'identité d'une ſubſtance matérielle, en différens temps, conſiſte en ce qu'elle ſoit exactement compoſée des mêmes parties numériques, ſans qu'elle en ait de nouvelles, & ſans qu'il lui en manque aucune de celles qu'elle avoit d'abord.

En ſecond lieu, un mode particulier, tel qu'un mode du mouvement, n'étant pas capable d'une continuité d'exiſtence, comme l'être & la ſubſtance, mais périſſant à chaque inſtant, ne peut pas avoir une identité ſemblable à celle de la ſubſtance, une identité qui conſiſte dans le même mode numérique de mouvement en différens temps. Un mode n'eſt point le même en des temps différens : il n'eſt

nu-

numériquement le même que dans le moment qu'il exiſte. De même un mode particulier de la penſée eſt incapable d'une continuité d'exiſtence. Son identité conſiſte donc uniquement à être l'acte numérique qu'il eſt en effet.

Troiſiemement, l'identité d'un chêne, d'un animal, d'un homme conſiſte dans une continuité d'exiſtence ſous une organiſation déterminée de parties. Un chêne dont l'ombre couvre pluſieurs toiſes de terrein eſt réputé le même qu'il étoit il y a cent ans lorſqu'il avoit à peine quelques pieds de hauteur, parce qu'il continue d'exiſter ou de végéter ſous une certaine organiſation de parties, propre des végétaux; & de même un animal, un homme eſt appellé le même homme ou le même animal à vingt ans, qu'il étoit à quatre, parce qu'il continue à vivre ſous la forme & l'organiſation animale, ou humaine, quand même la vie végétale, animale & humaine, ſe trouveroit unie dans le chêne, dans l'animal & dans l'homme, à différentes parties de matiere en différens temps.

Quatriemement, outre ces trois eſpeces d'identités, il y en a une quatrieme fort différente de celles-là, & qu'on appelle quelquefois identité perſonnelle.

Pour comprendre en quoi consiste l'identité personnelle, ce qui constitue le *moi*, examinons quelles sont les idées auxquelles on a coutume d'appliquer le *moi* ou la personalité. Si quelqu'un m'accuse d'avoir commis cette nuit un meurtre dont je ne me sens pas coupable, je nie que j'aie fait cette action, & je ne saurois me l'attribuer, parce que je n'ai pas le sentiment intérieur de l'avoir faite. Supposons pourtant que dans le temps d'une courte frénésie j'aie tué un homme, & que revenu à moi au bout de quelques heures, je n'aie aucun souvenir, aucun sentiment intérieur d'avoir commis ce crime, je ne puis pas plus m'attribuer cette action, à *moi*, que je ne le pourrois si elle avoit été faite par un autre. L'homme frénétique & l'homme jouissant de sa raison, sont deux personnes aussi distinctes l'une de l'autre que deux autres hommes, & doivent être considérés comme tels dans les tribunaux de justice, lorsqu'il est prouvé que le sentiment intérieur manque : il seroit aussi injuste de punir l'homme sage des crimes commis par l'homme frénétique, que de punir un homme quelconque des fautes d'un autre homme, quoique l'homme sage & l'hom-

me frénétique ſoient pourtant le même homme dans deux états différens, ou ſous deux perſonnes différentes.

Enfin ſi j'avois l'imagination aſſez frappée pour être perſuadé d'avoir commis un meurtre que je n'ai pourtant pas commis, enſorte que je ne pourrois diſtinguer en moi cette action des autres que j'ai réellement faites, je ne pourrois pas plus m'empêcher de m'attribuer ce crime, que toute autre action dont j'ai le ſentiment intérieur. Il paroît donc évident que l'identité perſonnelle conſiſte uniquement dans le ſentiment intérieur, puiſque je ne puis me diſtinguer des autres, & m'attribuer certaines actions paſſées, qu'autant que mon ſentiment intérieur s'étend à ces actions. Pour avoir une idée encore plus claire de l'identité perſonnelle, on n'a qu'à conſidérer que notre chair tandis qu'elle eſt unie par la vie à la penſée ou au ſentiment intérieur qui fait le *moi*, eſt une partie de nous-mêmes; mais que quand elle en eſt ſéparée elle ceſſe d'être une partie de nous-mêmes; & qu'alors la nouvelle chair qui la remplace, unie au même ſentiment intérieur, devient auſſi réellement partie de nous-mêmes que l'autre l'étoit auparavant.

La queſtion entre Mr. Clarke & moi, eſt de ſavoir ſi la ſuppoſition que l'identité perſonnelle conſiſte dans le ſentiment intérieur & que le ſentiment intérieur eſt un mode d'un ſyſtême de matiere qui s'écoule ſans ceſſe, ſi, dis-je, cette ſuppoſition rend le dogme de la réſurrection inconcevable & incroyable, & la diſtribution des peines & des récompenſes de l'autre vie, tout-à-fait injuſte.

„ Si la penſée, dit Mr. Clarke, n'eſt „ réellement qu'un mode qui réſidant „ dans un ſyſtême de matiere lâche & „ dans un flux continuel, doit ſe diſſi- „ per continuellement & périr enfin à „ la diſſolution du ſyſtême corporel, „ alors la réhabilitation de la faculté „ de penſer dans le même corps au mo- „ ment de la réſurrection, ne ſera pas un „ rétabliſſement réel de la même per- „ ſonne individuelle, mais la création „ d'une nouvelle perſonne, comme l'u- „ nion d'une nouvelle faculté de penſer „ à un nouveau corps ſeroit la création „ d'un nouvel homme."

On ſe trompe. Si l'identité perſonnelle conſiſte dans le ſentiment intérieur, & ſi le ſentiment intérieur réſide dans un ſyſtême de matiere lâche & dans un

flux continuel, le ſentiment intérieur ne peut pas plus périr à la diſſolution du corps qu'il ne périt lorſque nous ceſſons pour un moment de penſer, ou d'avoir ce ſentiment intérieur préſent à l'entendement. Je ſuppoſe que m'étant endormi je ſois mis en pieces pendant mon ſommeil, & qu'au matin toutes les parties de moi-même étant remiſes dans leur premier état je me réveille comme ſi j'avois profondément dormi toute la nuit. Je ne doute pas que je n'euſſe alors tout le ſouvenir ou le ſentiment intérieur que j'aurois ſi j'avois perſévéré dans mon état ordinaire. Cette ſuppoſition eſt l'image de la réſurrection. Le ſentiment intérieur n'eſt pas plus créé de nouveau dans un cas que dans l'autre. Il n'y a qu'une ſuſpenſion de l'acte de la penſée. Ainſi la réhabilitation de la faculté de penſer dans le même corps ou, ſi vous voulez, dans un autre corps, à la réſurrection avec le ſouvenir ou le ſentiment intérieur des actions de la vie, ſera un rétabliſſement de la même perſonne, & non la création d'une nouvelle perſonne ; au lieu que l'union de la faculté de penſer à un nouveau corps ſeroit la création d'un nouvel homme. La raiſon eſt que l'identité de l'homme

confiftant dans la continuité de la vie
fous une certaine organifation des parties, il y a un nouvel homme de créé lorfque la vie commence; mais comme l'identité perfonnelle confifte feulement dans le fentiment intérieur ou le fouvenir des actions paffées, le rétabliffement de ce fentiment intérieur rend à l'homme fon identité perfonnelle dans l'autre monde comme dans celui-ci après une nuit de fommeil, ou un plus long temps. Ce fouvenir ou ce fentiment intérieur affure l'homme reffufcité qu'il n'eft point une nouvelle perfonne: car une nouvelle perfonne n'auroit que des idées neuves, & non point de fouvenir ni de fentiment intérieur d'actions paffées.

Il paroît que Mr. Clarke n'a pas la même notion que moi de l'identité perfonnelle. Il entend par la même perfonne individuelle, le même être numérique avec le même fentiment intérieur numérique perfévérant en différens temps: c'eft ce qu'on lit expreffément en plufieurs endroits de fa troifieme Défenfe, & furtout vers la fin. En ce cas, je conviens avec lui qu'à la réfurrection il n'y aura point un rétabliffement de l'individualité perfonnelle. Je me crois même en état de démontrer qu'une telle efpece

de rétabliſſement de la perſonnalité eſt abſolument impoſſible. Et voici comment je le démontre.

1. L'être entant qu'être n'eſt capable ni de récompenſe ni de châtiment.

2. L'être n'eſt capable de récompenſe & de châtiment que comme être penſant ou doué du ſentiment intérieur.

3. Le ſentiment intérieur réſulte d'un certain nombre d'actes particuliers de la faculté de penſer, qui, ſoit qu'ils réſident dans une ſubſtance indiviſible ou dans un ſyſtême de matiere fluide, ne peuvent avoir chacun qu'une exiſtence, & ne ſauroient exiſter en différens temps comme les ſubſtances, mais périſſent au moment qu'ils commencent.

4. Puiſqu'il eſt impoſſible que ces actes individuels numériques de la faculté de penſer exiſtent de nouveau lorſqu'ils ſont paſſés, le même être numérique revêtu des mêmes penſées ou du même ſentiment intérieur ne peut pas exiſter en deux temps différens, & conſéquemment ne peut pas être puni ou récompenſé pour une action qu'il a faite.

5. Si donc l'identité perſonnelle conſiſte dans le même être numérique doué du même ſentiment intérieur numérique, il ne peut pas y avoir de réſur-

rection de la même perſonne ; ou même une perſonne quelconque ne peut pas être la même, en deux temps différens.

Ainſi ma notion de l'identité perſonnelle eſt ſi éloignée de détruire le dogme de la réſurrection, ou de le rendre impoſſible & incroyable, qu'il ne ſauroit au contraire y avoir de rétabliſſement réel de la même perſonne que dans mes principes, ſavoir, en ſuppoſant que l'identité perſonnelle conſiſte dans le ſentiment intérieur ou le ſouvenir, & que le ſentiment intérieur ou le ſouvenir n'eſt autre choſe que la repréſentation intellectuelle préſente d'une action paſſée. Car dans cette ſuppoſition l'être penſant peut avoir à la réſurrection un ſouvenir ou un ſentiment particulier de ſes actions paſſées, comme après une nuit de ſommeil ; au lieu que ſi le même ſentiment intérieur numérique individuel, qui a exiſté dans ce monde, doit exiſter de nouveau à la réſurrection, comme Mr. Clarke le prétend, cette eſpece de réſurrection renferme une condition abſolument contradictoire.

Je ne vois qu'une ſeule objection contre ma notion de l'identité perſonnelle qui mérite une réponſe. „ Les parties

„ de matiere qui pendant le cours de „ vingt ou trente années ont composé „ successivement la substance de mon „ corps, peuvent suffire à composer „ vingt corps comme le mien; si donc, „ répond Mr. Clarke, la réunion d'un „ sentiment intérieur semblable à celui „ que je trouve maintenant en moi, „ ajouté à un de ces corps au temps „ de la résurrection en doit faire une „ même personne individuelle avec moi; „ la réunion d'un pareil sentiment in- „ térieur à vingt corps différens, en „ fera non pas seulement vingt person- „ nes semblables à moi, mais vingt au- „ tres moi-même, vingt personnes dont „ chacune sera la même personne indi- „ viduelle que moi, & la même per- „ sonne individuelle que chacune des „ autres: ce qui est la plus grande ab- „ surdité qu'il puisse y avoir au monde... „ C'est faire une seule & même per- „ sonne individuelle de vingt personnes „ différentes & distinctes entre elles."

Je commence par demander comment ces vingt êtres pensans connoissent qu'ils sont la même personne ou vingt personnes différentes. Ont-ils un autre moyen de le savoir que le sentiment intérieur? Je demande encore si chacun

d'eux doit inévitablement ſe croire la même perſonne que Mr. Clarke. Si chacun de ces vingt êtres penſans ne peut s'empêcher de ſe croire la même perſonne que Mr. Clarke, il eſt sûr que dans ce cas l'identité perſonnelle ne regarde que la repréſentation actuelle de ſes actions paſſées, ou le ſentiment intérieur qui les rappelle, ſans aucun égard à l'identité ou au changement de ſubſtance. Je conviens donc que, dans la ſuppoſition que fait Mr. Clarke, ces vingt corps reſſuſcités ayant tous le ſentiment intérieur, ou le ſouvenir des actions paſſées de Mr. Clarke, qu'ils ſe repréſenteroient comme leurs propres actions, ſeroient chacun la même perſonne que Mr. Clarke, parce que l'identité de perſonne n'eſt, ſelon moi, que le ſouvenir ou la repréſentation préſente d'une action paſſée que l'on s'attribue. Ainſi qu'au lieu de vingt, Mr. Clarke ſuppoſe mille ou dix mille corps différens, & qu'il leur donne à tous le ſouvenir ou le ſentiment intérieur de ſes propres actions, & que chacun ſe les attribue, chacun, ayant ce ſentiment intérieur qui ſeul conſtitue l'identité perſonnelle, ſera réellement la même perſonne que Mr. Clarke. Ces vingt ou

dix mille corps diſtincts ne nuiront pas plus à l'identité perſonnelle, que les parties diſtinctes qui compoſent un ſeul corps. Quelque grand que ſoit le volume de matiere qui m'eſt approprié, il ne conſtitue point différentes perſonnes: il ne fait que conſtituer le *moi* par l'intérêt que je prends à ſes parties distinctes, & quoique j'éprouve des ſenſations différentes dans chaque partie ſelon qu'elle eſt diverſement affectée. Si Mr. Clarke refuſe de m'en croire ſur ma parole, je lui alléguerai l'autorité du Philoſophe qu'il m'a propoſé lui-même comme digne de ma ſoumiſſion, & j'eſpere à mon tour qu'il voudra bien la reconnoître, moins pourtant parce que c'eſt l'autorité de Locke, que parce que Locke parle le langage de la vérité. „ On doit reconnoître, dit Locke, „ que ſi la même conſcience peut „ être tranſportée d'une ſubſtance penſante „ à une autre ſubſtance penſante „ (*comme il montre qu'elle peut l'être en un* „ *certain ſens*) il ſe pourra faire que deux „ ſubſtances penſantes ne conſtituent „ qu'une ſeule perſonne. Car l'identité „ perſonnelle eſt conſervée, dès-là que „ la même conſcience ou le même ſentiment „ intérieur ſe trouve dans la mê-

„ me ſubſtance ou dans différentes ſubs-
„ tances (*)."

C'eſt un article de la foi Chrétienne que les corps reſſuſciteront avec les mêmes parties numériques qui ſont dans le tombeau ; & l'on ne peut douter que ce miracle ne ſoit poſſible à la toute-puiſſance de Dieu, s'il a déclaré que telle étoit ſa volonté. Ces mêmes parties qui ſont dans le tombeau , rétablies en un même corps , feront donc la même perſonne & par ce rétabliſſement au temps de la réſurrection l'identité perſonnelle ſera conſervée comme elle l'eſt après une nuit de ſommeil. Si Dieu donnoit vingt ſentimens intérieurs ou vingt repréſentations actuelles des mêmes péchés à autant d'êtres diſtincts, & qu'il les punît en conſéquence ; le péché ſeroit puni vingt fois autant qu'il le mérite, ce qui eſt contraire à la juſtice divine. Mais comme Dieu ne veut pas punir le péché plus qu'il ne mérite, il n'eſt pas à croire qu'il y ait à la réſurrection deux êtres penſans qui aient le ſentiment intérieur des mêmes actions numériques, & qui ſe les attribuent.

En ſuppoſant que chacun des vingt

(*) Eſſai concernant l'Entendement Humain Liv. II. Chap. XXVII. §. 13.

êtres diſtincts de l'hypothèſe de Mr. Clarke, eſt une ſeule & même perſonne avec lui, & de plus qu'ils ne peuvent pas être conſidérés comme des perſonnes diſtinctes l'une de l'autre (quoique pourtant ils le puiſſent comme je l'ai fait voir); il me ſemble encore que ce n'eſt pas-là une ſi grande abſurdité, une abſurdité égale à celle de la transſubſtantiation, & que Mr. Clarke ne doit pas la regarder comme telle, mais plutôt comme une difficulté inſoluble, ſurtout s'il veut bien réfléchir qu'un autre article de la foi Chrétienne nous oblige à croire que deux perſonnes complettes, conſidérées diſtinctement, ſavoir, la ſeconde perſonne de la Trinité & une perſonne humaine, ne conſtituent par l'union hypoſtatique, qu'une ſeule perſonne.

Mais dans le ſyſtême de Mr. Clarke, outre l'abſurdité qu'il y à faire du même ſentiment intérieur individuel numérique une condition néceſſaire pour conſtituer l'identité perſonnelle, je crois en appercevoir une autre qui eſt de vouloir que l'identité de ſubſtance ſoit encore néceſſaire pour conſtituer le même *ſoi* ou l'identité de perſonne. Car, dans ce cas, comment rendre raiſon de la ré-

ſurrection? Je ſuppoſe qu'un homme croie & vive en bon Chrétien pendant quarante ans, qu'à cet âge il lui arrive quelque accident qui dérangeant tout le ſyſtême organique du cerveau faſſe perdre à la ſubſtance immatérielle & individuelle numérique, toutes les idées qu'elle a eues, de ſorte qu'il ne lui reſte plus ni ſouvenir ni ſentiment intérieur, de toutes ſes perceptions de quarante années: je ſuppoſe de plus qu'il commence à avoir de nouvelles idées comme un enfant qui vient de naître & que de ce moment juſqu'à la mort, il mene une vie débauchée & anti-Chrétienne. Dans cette ſuppoſition, il y a, ſuivant mes principes, un même être en différens temps, mais deux perſonnes auſſi distinctes que deux hommes quelconques, comme nous avons vu que le même homme ſage dans un temps, & enſuite devenu fou, fait deux perſonnes différentes. Je demande donc à Mr. Clarke s'il penſe que l'accident ſurvenu à l'homme de ma derniere hypothèſe, & ſon changement de vie en font deux perſonnes diſtinctes, ou ſi c'eſt toujours la même perſonne, malgré cette étrange métamorphoſe. S'il dit que ce ſont deux perſonnes diſtinctes, comment ſe

pourra-t-il faire, ſuivant ſes principes, que l'une ſoit éternellement récompenſée & l'autre éternellement punie, ſi la même ſubſtance numérique individuelle eſt néceſſaire pour conſtituer la même perſonne ? S'il répond qu'il n'y a qu'une ſeule perſonne, je lui demanderai de nouveau ſi cet être doit être puni ou récompenſé, & quelle eſpece de ſentiment intérieur il aura, lorſqu'il ſera récompenſé ou puni. Lorſqu'il voudra bien ſe rendre raiſon à lui-même de ces queſtions, & prendre la peine, avant que d'eſſayer de les réſoudre, de méditer attentivement le Chapitre de *l'Identité & de la Diverſité* dans l'Eſſai de Locke concernant l'Entendement Humain, il verra que, quelque notion imaginaire qu'il puiſſe ſe faire de l'identité perſonnelle, il n'y en a aucune qui ne ſe trouve ſujette à des contradictions, excepté celle qui fait conſiſter l'identité perſonnelle dans la conſcience ou dans le ſentiment intérieur ; & qu'en particulier la ſuppoſition que je viens de faire détruit abſolument l'idée qu'il a de l'identité perſonnelle qu'il fait conſiſter dans un même individuel numérique avec la même conſcience numérique. En

voyant qu'il eſt impoſſible que la même conſcience numérique perſévere pluſieurs momens de ſuite dans un être fini, & qu'au contraire le ſentiment intérieur eſt à chaque inſtant une nouvelle action, il ſentira qu'il eſt tout-à-fait inutile de diſputer ſi le *moi* ou l'identité perſonnelle peut réſider en différens temps dans la même ſubſtance ou dans des ſubſtances différentes; parce qu'il eſt auſſi aiſé de concevoir que la même conſcience peut exiſter dans différentes ſubſtances en différens temps, que de concevoir qu'elle puiſſe réſider dans le même être numérique en différens temps; & l'on peut avoir une idée auſſi claire de l'identité perſonnelle conſervée malgré le changement de ſubſtance, que de l'identité d'un animal ou d'un homme qui, conſiſtant dans la continuité de la vie ſous une même organiſation de parties, ne peut pas être détruite par l'altération de la ſubſtance, ſi les parties qui ſe diſſipent ſont remplacées par d'autres. Et d'ailleurs ſi le flux ou la diſſipation des particules de la ſubſtance, étoit abſolument incompatible avec l'identité perſonnelle, Dieu tout-puiſſant pourroit auſſi aiſément empêcher cette diſſipation de parties qu'il peut préſerver l'ê-
tre

tre immatériel & inétendu de l'annihilation.

Quant à ce que dit Mr. Clarke de l'injuſtice des châtimens, dans la ſuppoſition que l'identité perſonnelle conſiſte dans le ſentiment intérieur & que le ſentiment intérieur eſt une eſpece de mouvement d'un ſyſtême de matiere, il n'eſt pas à propos d'entrer dans l'examen de cette queſtion juſqu'à ce que nous ſoyons convenus enſemble du but & de la fin qui rendent les châtimens temporels & éternels néceſſaires ou utiles. Quand Mr. Clarke aura aſſigné le vrai but des châtimens, il ſera temps aſſez de faire voir que mes principes n'y ſont pas plus contraires qu'aucuns autres principes.

Etant parvenu à la concluſion de la réponſe que j'ai cru devoir faire à la troiſieme Défenſe de Mr. Clarke, concernant la poſſibilité de penſer dans la matiere, j'obſerverai ici, pour conſtater de la maniere la plus préciſe le véritable point de la queſtion, que nous n'avons parlé de la matiere Mr. Clarke & moi, que ſous la notion la plus ſure que nous en ayons, c'eſt-à-dire comme de quelque choſe de ſolide, de ſorte que le vrai objet de notre différend eſt de ſavoir ſi la penſée peut être une affec-

tion, une qualité de la ſolidité. Quand même donc il auroit démontré avec la plus grande évidence l'impoſſibilité de ce que j'ai avancé, ce qu'il n'a certainement pas fait, il ne pourroit pas encore prouver d'après ſes principes qu'il y a différentes eſpeces de ſubſtances dans le monde. Ne ſuppoſe-t-il pas en effet que „nous ignorons la ſubſtance ou l'eſ- „ ſence de toutes choſes, qu'il n'y a „ point de ſubſtance dans le monde dont „ nous connoiſſions quelque choſe de „ plus qu'un certain nombre de ſes pro- „ priétés ou attributs (*)?" D'où il ſuit qu'il eſt dans une impoſſibilité abſolue de prouver qu'il y ait deux eſpeces de ſubſtances dans l'univers, parce que n'ayant point d'idée de la ſubſtance de la matiere, ni de la ſubſtance d'aucun être diſtinct de la matiere, il lui eſt impoſſible de ſavoir ſi la ſubſtance de l'un n'eſt pas la ſubſtance de l'autre, ou s'il exiſte quelqu'autre ſubſtance que celle de la matiere.

Il n'y a de vrai pour nous que ce que nous connoiſſons intuitivement, ou par la perception de la convenance ou de la disconvenance de deux idées par le moyen

(*) Démonſtration de l'exiſtence & des attributs de Dieu.

d'autres idées intermédiaires.

Or n'ayant d'idée ni de la ſubſtance de la matiere, ni de la ſubſtance de l'eſprit, ou d'un être diſtinct de la matiere, il ne peut pas comparer ce dont il n'a point d'idées, ni connoître conſéquemment par intuition ſi la ſubſtance de l'une n'eſt pas la ſubſtance de l'autre; ou bien il faudroit qu'il perçût de la différence où il ne peut pas en percevoir.

Il ne peut pas auſſi percevoir de différence entre ces deux ſubſtances par le moyen d'une idée intermédiaire, parce qu'une idée intermédiaire ne peut faire découvrir la différence ou la convenance de deux autres qu'autant qu'elle eſt confrontée à deux autres; & dans le cas préſent il n'y a point & ne ſauroit y avoir de confrontation pareille, puiſque les idées auxquelles elle devroit être comparée, nous manquent. Mettez un denier de cuivre dans une boëtte, & une bague d'or dans une autre. Comment un homme qui n'auroit d'idée ni du denier, ni de la bague, pourroit-il, au moyen d'une idée intermédiaire, connoître la différence de l'un à l'autre? Suppoſez encore qu'un homme diſe à un autre qui n'auroit point d'idées correſpondantes à

ces mots *trois angles d'un triangle* & *deux angles droits*, que les trois angles d'un triangle ſont égaux à deux droits; comment cet homme ſi peu verſé dans la géométrie pourra-t-il connoître cette égalité par une idée intermédiaire, lorſqu'il n'eſt pas en état de la comparer aux idées des termes de comparaiſon qui lui manquent? D'autres angles ne pourront jamais lui faire appercevoir la convenance de deux choſes dont il n'a pas d'idées, & dont conſéquemment il ne peut rien affirmer ni rien nier.

On n'a pas manqué d'objecter à Mr. Clarke, cette démonſtration évidente de la fauſſeté de ſon ſentiment. Voici tout ce qu'il y a répondu. Il prétend „ que les „ attributs de Dieu & les propriétés de „ la matiere que nous connoiſſons, nous „ fourniſſent des raiſons convaincantes „ que leurs eſſences ſont entiérement „ différentes, quoique nous ne ſachions „ pas diſtinctement en quoi conſiſtent „ ces eſſences. Les attributs de Dieu „ dont nous avons des preuves démonſ- „ tratives, ſont l'aſéité, l'éternité, l'in- „ finité, l'intelligence, la liberté, la „ ſageſſe, *&c.* Les propriétés connues „ de la matiere ſont de ne point exiſter „ par elle-même, d'être dépendante,

„ finie, divisible, passive, privée d'in„ telligence, *&c.* (*)." Mais, pourrois-je demander à Mr. Clarke, quelle idée intermédiaire démontre que la substance de la matiere n'existe point par elle-même, qu'elle est dépendante, finie, passive, divisible, privée d'intelligence, *&c?* En supposant que nous n'avons point d'idée de la substance de la matiere, ne doit-il pas convenir que nous ignorons si elle existe par elle-même, si elle est dépendante, finie, passive, divisible, privée d'intelligence, ou non? Comment donc Mr. Clarke peut-il affirmer si dogmatiquement, ce qu'il devroit regarder comme une chose problématique, suivant ses principes? Il n'y a rien dans la matiere qui paroisse dépendant, passif, fini & créé, *&c.* si ce n'est la solidité & les affections ou qualités de la solidité. Quant à la substance dans laquelle réside la solidité, n'en ayant pas d'idée nous ne sommes pas en droit d'affirmer qu'elle est finie, dépendante, divisible, créée, privée d'intelligence, *&c.* Ainsi ni Mr. Clarke, ni aucun de ceux qui disent avec lui que

(*) Preuves de la Religion, tant Naturelle que Révélée. Préface.

nous ne connoiſſons point les eſſences des choſes, ou que nous n'en avons point d'idée, ne doivent pas entreprendre de prouver qu'il y a différentes ſubstances dans l'univers, ſans riſquer de ſe contredire, en ſuppoſant qu'ils connoisſent & qu'ils ont une idée des ſubſtances & des eſſences des choſes, en même temps qu'ils conviennent qu'ils ne les connoiſſent pas & qu'ils n'en ont pas d'idée.

Locke, qui parle toujours de la ſubstance, comme de quelque choſe d'inconnu, & dont nous n'avons d'autre idée, ſoit qu'on l'applique à la matiere ou aux ſubſtances ſuppoſées immatérielles, qu'une idée purement relative d'un ſupport ou d'un ſoutien de certaines qualités, peut bien dire que „n'ayant au-
„ cune notion de la ſubſtance ſpirituel-
„ le, nous ne ſommes pas plus autori-
„ ſés à conclure la non-exiſtence des
„ eſprits, qu'à nier par la même raiſon
„ l'exiſtence des corps: car il eſt auſſi
„ raiſonnable d'aſſurer qu'il n'y a point
„ de corps, parce que nous n'avons au-
„ cune idée de la ſubſtance de la ma-
„ tiere, que de dire qu'il n'y a point
„ d'eſprit parce que nous n'avons aucu-

„ ne idée de la ſubſtance d'un es-
„ prit (†)". En effet dans la ſuppoſition que nous n'avons point d'idée de la ſubſtance, & que pourtant elle eſt quelque choſe de différent de ce que nous appellons ſes propriétés, il n'y a ni Spinoſiſte ni Matérialiſte en état de prouver qu'il n'y ait point d'autre ſubſtance dans l'univers que la matiere. Mais d'un autre côté, il eſt également impoſſible de prouver qu'il y ait deux eſpeces de ſubſtances, parce que, comme nous n'avons point d'idée ni de la ſubſtance de la matiere, ni de celle de l'eſprit, nous n'avons aucune raiſon qui nous convainque que la ſubſtance de la matiere n'eſt pas la ſubſtance de l'eſprit, ou, pour mieux dire, ſi le ſujet de la ſolidité n'eſt pas celui de la penſée. Tout ceci prouve d'une maniere évidente que ni Mr. Clarke ni ceux qui ſont dans les mêmes principes, ne démontreront jamais que la faculté de penſer doive avoir pour ſujet d'inhérence un être immatériel. Quand ils démontreroient que la penſée ne peut pas réſider dans la matiere, parce qu'elle eſt ſolide & diviſible, cela ſignifieroit ſeulement

(†) Eſſai concernant l'Entendement Humain, Liv. II. Chap. XXIII. §. 5.

que la pensée ne sauroit être une affec-tion de la solidité : car la matiere ne nous est connue que comme quelque chose de solide, c'est-à-dire sous la notion de solide; mais n'ayant point d'idée de la substance de la matiere, ils ne sont pas autorisés à dire que la pensée ne peut pas résider dans un sujet dont ils n'ont pas d'idée. Donc, en accordant que la pensée ne peut pas être une affection de la solidité, il ne s'ensuit pas qu'elle ne puisse être inhérente dans une substance dont la solidité est une propriété.

Locke, pour se justifier de considérer, ce qu'il considere toujours, la substance comme quelque chose d'inconnu qui sert de soutien à certains accidens, dit : „ Un Philosophe qui dit que la „ substance, ou ce qui sert de sujet „ aux accidens est quelque chose qu'il „ ne connoît pas, ou un paysan qui dit „ que les fondations de la grande Eglise „ de Harlem sont soutenues par quel-„ que chose qu'il ne connoît pas, ou un „ enfant, assis dans l'obscurité sur le „ manchon de sa mere sans le savoir, „ qui diroit qu'il est assis sur quelque „ chose qu'il ne connoît pas, parle-„ roient aussi exactement l'un que l'au-

„ tre (*)". Il ſe pourroit néanmoins qu'ils ne parlaſſent pas tous avec une égale exactitude : car le payſan & l'enfant peuvent avoir une idée abſtraite de l'être ſolide ou de la matiere, & imaginer l'un que l'Egliſe de Harlem a ſes fondations aſſiſes ſur quelque matiere ſolide, & l'autre qu'il eſt lui-même ſur quelque eſpece de corps ſolide ; au lieu que le Philoſophe n'a point du tout d'idée. En effet que le Philoſophe dépouille une portion quelconque de matiere de ſa ſolidité, il ne reſtera plus rien de concevable, rien qui puiſſe être le ſujet d'inhérence de la ſolidité. L'eſpace dans lequel la matiere exiſte ne peut pas être la ſubſtance où réſide la ſolidité, parce que l'eſpace eſt quelque choſe de diſtinct de la ſubſtance de la matiere, & de purement accidentel à la matiere, puiſque l'eſpace eſt immuablement & conſtamment dans la même place, ſi je puis ainſi m'exprimer, quelque eſpece de matiere qui rempliſſe cet eſpace, ou qui en ſoit ôtée.

Mais, autant que j'en puis juger, il me ſemble que ce raiſonnement ſur les eſſences de choſes prétenduement inconnues, eſt une mépriſe parfaite ; & il eſt

(*) Letter to the Bp. of W. p. 16.

clair, ſelon moi, que l'eſſence ou la ſubſtance de la matiere conſiſte dans la ſolidité, & que l'eſſence ou la ſubſtance d'un être immatériel, doit être inétendue, & qu'on peut la définir une *inétendue*. Rien ne peut exiſter avec les parties de l'eſpace, pour ainſi dire, que ce qui eſt ſolide; & faire un être immatériel étendu, comme fait Mr. Clarke, c'eſt faire un être immatériel matériel: ce qui du reſte n'eſt pas plus étrange que de faire un être étendu indiviſible, quoiqu'il n'ait pas d'autre raiſon que l'étendue de la matiere pour la croire diviſible.

Ce que dit Mr. Clarke en réfutation de ma propoſition qui attribue la cauſe de la gravitation à l'impulſion de la matiere, eſt fondé ſur ce „qu'un boulet, „ une plume & une piece d'or ont la „ même peſanteur dans le vuide." D'où il conclut que l'impulſion de la matiere ne peut pas être la cauſe de la gravitation. Il eſt bon d'obſerver avant tout, que l'on entend par *le vuide* le récipient de la machine pneumatique lorſqu'on en a pompé l'air, ſuivant la définition que Boyle lui-même a donnée du vuide, en pareil cas, entendant par-là non pas un eſpace ſans corps, mais un eſpace pres-

qu'entiérement vuide d'air. (†) Je prends donc le terme de *vuide* dans le même ſens : car ſans admettre un plein parfait, on peut nier que ce vuide ſoit entiérement dépourvu de matiere ; il y a même des expériences qui prouvent qu'il reſte toujours quelque matiere dans le récipient après qu'on en a pompé l'air, & que cette matière peut être actuellement modifiée par le mouvement des corps qui ſont au dehors du récipient. Ainſi un boulet, une plume & une piece d'or peuvent deſcendre avec une égale vîteſſe dans ce vuide en vertu de l'impulſion des parties de la matiere qui les environne, comme la même quantité de plomb ſous trois formes différentes monte ou deſcend ſuivant la différente preſſion de l'air ambiant. Quant au mouvement extérieur qui eſt la cauſe de l'eſpece de mouvement appellé gravitation, je penſe que l'expérience de pluſieurs fils attachés à la partie intérieure d'un cerceau, tendant vers un centre, ſur un globe qui tourne ſur ſon axe au milieu du cerceau, & l'expérience des corps qui ne deſcendent pas dans le vuide, ainſi que l'appelle Mr.

(†) Nouvelles expériences touchant l'air. *in-4to*. p. 10. en Anglois.

Clarke, avec une égale vîteffe à une plus grande diftance, qu'ils font près de la terre, prouvent évidemment que le mouvement de la terre eft une cause prochaine de la pefanteur des corps à sa furface, & indiquent la caufe de la pefanteur dans tout le fyftême matériel. Quoi qu'il en foit, à moins que Mr. Clarke ne prouve qu'il y a un vuide réel dans la nature, c'eft-à-dire un efpace fans corps; à moins qu'il ne prouve de plus que la portion entiere de l'efpace contenue dans le récipient dont on a pompé l'air eft abfolument fans la moindre particule de matiere, de forte qu'on puiffe être fûr que les corps y pefent ou defcendent fans être touchés ni pouffés par aucune forte de matiere, il ne fera pas autorifé à croire que l'on ait tort de rapporter la caufe de la pefanteur à l'impulfion de la matiere. Je puis même ajouter qu'il eft probable, que, fi un corps fe trouvoit d'abord dans une telle fituation qu'il ne fût environné immédiatement que de l'efpace pur & vuide, il n'auroit ni mouvement ni pefanteur. En voilà affez, je penfe, pour obvier à tout ce que Mr. Clarke avance contre cet article. D'ailleurs je laiffe tomber les traits qu'il lance contre moi; je n'en releve-

rai qu'un parce qu'il attaque un célebre Philosophe. „J'insinue, suivant notre „ Docteur" que Newton est de mon „ sentiment sur la présente question." Je puis assurer le Lecteur que c'est une pure fiction.

VI. „ Les grands phénomenes de la „ nature, dit Mr. Clarke, ne peuvent „ pas procéder d'aucune puissance mé- „ chanique de la matiere & du mouve- „ ment: ils doivent être produits par la „ force & l'action de quelque principe „ supérieur, & nous élever ainsi, avec „ une certitude mathématique, à la con- „ sidération des êtres immatériels, & „ enfin à la contemplation du Créateur „ de l'Univers."

1°. Le célebre Robert Boyle a répondu pour moi dans ses *Recherches sur la notion que l'on a ordinairement de la nature* (*). „ Il paroît assez évident, dit „ ce grand Physicien, que tout ce qui „ se fait dans le monde, sans l'inter- „ vention de l'ame raisonnable, dépend „ des causes & des agens matériels qui „ agissent dans un monde tel que le nô- „ tre, suivant les Loix établies par „ l'Auteur universel des choses dont la „ connoissance s'étend à tout. Un ou-

(*) En Anglois p. 66. p. 7.

„ vrier montre bien plus de ſavoir en
„ fabriquant une machine qui, par le
„ jeu de ſes parties quoique deſtituées
„ d'intelligence, rempliſſe la fin pour
„ laquelle elle a été faite, ſans qu'il ſoit
„ néceſſaire qu'il la retouche & la re-
„ monte ſans ceſſe, que s'il étoit né-
„ ceſſaire, pour la faire aller, d'y em-
„ ployer ſans ceſſe la main du maître,
„ ſoit pour faire agir le reſſort, *régler*
„ le mouvement de telle ou telle partie,
„ ſoit pour remettre ou maintenir la
„ machine en ordre lorſqu'elle ſe détra-
„ que. Dieu montre donc plus de ſa-
„ voir & de ſageſſe dans la fabrication
„ de cette vaſte machine que nous nom-
„ mons le monde, ſi, ſoutenue par le
„ concours ordinaire & univerſel du pre-
„ mier moteur, elle produit tous les
„ phénomenes de la nature par les ſeules
„ loix du mouvement, que ſi elle avoit
„ ſans ceſſe beſoin de l'intervention im-
„ médiate d'un agent intelligent pour
„ régler le mouvement de ſes parties."
D'où il ſuit, ſelon Boyle, que ſi les grands phénomenes de la nature étoient conſtamment produits par la force & l'action des êtres immatériels, ils annonceroient moins de ſavoir & de ſageſſe dans le ſuprême Auteur du monde que

s'ils dépendent uniquement de la ſeule action des puiſſances méchaniques de la matiere & du mouvement ; & conſéquemment que dans le premier cas elles détruiſent l'exiſtence d'un être infiniment parfait, en ne lui ſuppoſant pas toute la ſageſſe imaginable.

2°. Quoi qu'il en ſoit, la preuve de Mr. Clarke en faveur de l'exiſtence d'un Dieu créateur de toutes choſes, me ſemble auſſi obſcure & auſſi défectueuſe que celle que Deſcartes prétendoit tirer de l'idée de Dieu. Il s'agit de ſavoir s'il exiſte de toute éternité un être immatériel, infiniment parfait qui a créé de rien toutes les choſes. Comment l'exiſtence d'un tel être peut-elle jamais être prouvée avec quelque certitude par la ſimple ſuppoſition qu'il exiſte deux êtres de différente eſpece ? Il ne s'enſuit point du tout que l'un ait créé l'autre de rien. Il faut donc chercher d'autres raiſons qui le prouvent (**).

Inférer de l'exiſtence de deux êtres différens que l'un eſt le créateur de l'autre, c'eſt une façon de raiſonner qui ne ſe trouve chez aucun ancien Auteur profane. Les anciens n'avoient pas même

(**) Démonſtration de l'exiſtence & des Attributs de Dieu.

de termes qui exprimassent la production des choses *ex nihilo*. Les Juifs n'en avoient pas non plus ; & le terme Hébreu que nous rendons par celui de *création*, désigne plutôt toute autre action ou effet ordinaire que la production *ex nihilo*. C'est donc une question purement moderne ; ainsi par respect pour l'antiquité profane & sacrée, il ne convient pas à Mr. Clarke de supposer que la simple existence de deux êtres différens soit suffisante pour démontrer que l'un a créé l'autre de rien.

3°. Puisque à l'occasion de la Lecture établie par Mr. Boyle, on agite souvent la question de l'existence de Dieu, qui sans cela, je crois, deviendroit rarement le sujet d'un discours public ; & puisque les habiles Théologiens qui remplissent cette fondation, se proposent de donner des preuves démonstratives de l'existence de Dieu, ainsi que s'exprime Mr. Clarke, ce qui nous donne droit à nous autres d'exiger d'eux des démonstrations : je vais proposer au Lecteur quelques observations sur les conditions qui me semblent préalablement nécessaires pour parvenir à une preuve démonstrative de l'existence de Dieu, tant par la grande envie que j'ai de voir la Religion établie

sur

ſur des principes démontrés, que pour ſatisfaire le deſir que les Athées même doivent avoir, ſuivant la remarque de Mr. Clarke, de voir des vérités ſi utiles aux hommes miſes en évidence: car dit-il (*) „quelque hypothèſe qu'ils admet-
„ tent, il eſt ſûr que l'homme conſidé-
„ ré comme abandonné à lui-même &
„ ſans être conduit & protégé par un
„ être ſupérieur, eſt dans une condition
„ cent fois moins agréable que ſous le
„ gouvernement, la providence, & la
„ conduite particuliere d'un Dieu bien-
„ faiſant." Voyons donc ce qu'il faut pour démontrer un point dans lequel je penſerois que la probabilité ſeule devroit ſuffire pour déterminer un homme raiſonnable.

Autant que je puis juger des opinions de Straton, de Xénophanes, & de quelques autres anciens Athées, par quelques lambeaux de leur philoſophie échappés à la fureur du temps qui dévore tout; autant que je puis juger des ſentiment des Lettrés de la Chine par les relations que nous en donnent les voyageurs, & ſurtout le P. Gobien dans ſon *Hiſtoire de l'Edit de l'Empereur de la Chine en faveur de la Religion Chrétienne*,

(*) *Ibidem*.

ils me femblent qu'ils conviennent tous avec Spinoza, qu'il n'y a point d'autre fubftance dans l'univers que la matiere à laquelle Spinoza donne le nom de *Dieu*, & Straton celui de *Nature*. Ce Syftême eft décrit ainfi par le Poëte Manilius.

Omnia mortali mutantur lege creatâ.
Nec fe cognofcunt terræ vertentibus annis
Exutas. Variant faciem per fæcula gentes.
At manet incolumis mundus, fuaque omnia fervat,
Quæ nec longa dies auget, minuitque fenectus.
Nec motus puncto currit, curfufque fatigat:
Idem femper erit, quoniam femper fuit idem.
Non alium vidêre Patres, aliumve Nepotes
Afpicient. Deus eft qui non mutatur in ævum.

Pour répondre à ces Athées d'une maniere démonftrative & abfolument fans réplique, je penfe, avec Mr. Clarke, qu'il faut démontrer la création de la matiere *ex nihilo*, c'eft-à-dire que la matiere n'eft point une fubftance exiftante par elle-même. Car fi l'on convient une fois que la matiere exifte par elle-même, comme la Religion Chrétienne nous oblige à croire qu'il n'y a qu'un feul être exiftant par lui-même & que cet être eft Dieu, il faudroit avouer que la matiere eft Dieu, & qu'elle a toutes les

perfections. Car c'eſt de l'aſéité de Dieu que nous inférons toutes les qualités & perfections divines. Si d'un autre côté nous reconnoiſſions deux êtres exiſtans par eux-mêmes, la matiere & l'eſprit, rien ne nous empêcheroit d'en admettre une infinité d'autres exiſtans auſſi par eux-mêmes; d'où il réſulteroit une pluralité de Dieux auſſi incompatible avec l'eſſence de Dieu comme Créateur, qu'avec l'aſéité de la matiere. Il eſt donc évident que pour éviter ces deux extrêmes également dangereux, de croire ou qu'il n'exiſte que de la matiere dans l'univers, ou qu'il y a deux êtres différens exiſtans par eux-mêmes, nous devons non ſeulement ſavoir qu'il exiſte deux êtres d'une nature différente (quoique Mr. Clarke penſe que ce ſeul point ſuffiſe) nous devons encore voir dans une idée claire qu'il eſt poſſible que la matiere n'ait pas toujours exiſté: car alors il s'enſuivra que l'être qui pourra être conçu n'avoir pas toujours exiſté, ne ſera point exiſtant par lui-même, qu'il aura été créé, & conſéquemment qu'il y a un être créateur dont il tire ſon exiſtence.

Comment prouver que la matiere

n'exiſte point par elle-même, ou qu'elle a été créée de rien, car c'eſt la même choſe? Nous n'avons pas d'autre moyen pour cela, que de nous former une idée claire de la création *ex nihilo*, comme nous avons une idée de différentes propriétés de la matiere qui commencent à exiſter en elle. Car tant que nous ne concevons pas clairement que la matiere a été créée de rien, nous ne pouvons nous diſpenſer de la regarder comme un être exiſtant par lui-même: car qu'eſt-ce qu'un être exiſtant par lui-même, ſinon un être que nous ne pouvons pas concevoir non-exiſtant? Et qu'eſt-ce que l'idée de la création *ex nihilo*, ſinon l'idée de la ſimple poſſibilité de l'existence d'un être non-exiſtant, ou autrement, une idée par laquelle nous concevons que la matiere peut commencer d'exiſter? Ainſi notre idée de la création des propriétés de la matiere, eſt une idée qui nous repréſente auſſi diſtinctement la poſſibilité qu'il y a que ces propriétés commencent à exiſter, que l'idée de ſes propriétés actuellement existantes nous les repréſente clairement comme telles. Or pour avoir une idée claire de la création, ou pour concevoir